المثل النورية

في فن الحكمة

لسماحة المرجع الديني الأكبر آية الله العظمى
الشيخ محمد طاهر آل شبير الخاقاني (قدس سره)

تعليق

نجله الأستاذ الشيخ محمد كاظم الخاقاني

المُثُل النُّورِيَّة

في فن الحكمة

لسماحة المرجع الديني الكبير آية الله العظمى
الشيخ محمد طاهر آل شبير الخاقاني قدس سره

تعليق
نجله الأستاذ الشيخ محمد كاظم الخاقاني

دار أنوار الهدى

منشورات أنوار الهدىٰ
للطباعة والنشر

المثل النورية
في فن الحكمة

تأليف: آية ا. . العظمىٰ الشيخ محمد طاهر الخاقاني(قده).
تعليق: نجله الشيخ محمد كاظم الخاقاني.

الطبعة الأولىٰ: ١٤١٥هـ . ق، العدد ١٠٠٠ نسخة
المطبعة: مهر ، عدد الصفحات ٢٢٤ صفحة

بسم الله الرحمن الرحيم

رحلة في رحاب شخصية الفقيه والفيلسوف آية الله العظمى الشيخ محمد طاهر الخاقاني (قدس سره)

هويته الشخصية:

هو الشيخ محمد طاهر بن آية الله الشيخ عبد الحميد بن المرجع الديني الكبير الشيخ عيسى بن الشيخ حسن بن الشيخ شبير الخاقاني الزعيم لمنطقة الأهواز آنذاك، من أسرةٍ علميّة عريقة لها من تأريخها العلمي مايناهز المائتين من السنين.

وإذا كان في الغربة والاغتراب عن الوطن من الآلام والمعاناة، والشعور بالوحدة والحنين، ومفارقة الأهل والأحبّة وغير ذلك، فقد يكون في مقابل ذلك فيها جوانب إيجابية؛ من قبيل الرخاء الإقتصادي، والإنفراج السياسي، والمنزلة الإجتماعية اللائقة، وخلف أجواء طبيعية منسجمة مع الكرامة الإنسانية وتزخر بالحرية.

من هذا المنطلق يُحدّثنا الخلف عن السلف الصالح من أبناء الأسرة

الخاقانيّة: بأن كوكبة من علماء قبيلة آل خاقان، وبدوافع متعددة أهمها نشر العلم والفضيلة ــ واستجابة لنداء واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قد هاجرت هذه المجموعة من الاخوة العلماء إلى أنحاء متعددة من البلاد الإسلاميّة.

وتركت موطنها الأصلي وهو منطقة بطائح سوق الشيوخ العراقية في منطقة الناصرية الواقعة على ضفاف الفرات جنوب العراق.

وكان الاول آية الله الشيخ محمد طاهر المعروف بـ (حجة الملك) قد يمم وجهه نحو مدينة شيراز واستقر فيها، ولايزال أحفاده هناك يُعرفون بعائلة الرياستَية، وكان أعلم أولاده الميرزا جلال الملقب برئيس العلماء وكان عالماً فاضلاً توفي سنة ١٣٧١هـ ودفن مع أبيه في مدينة شيراز.

والثاني: آية الله الشيخ حبيب، الذي قصد ربوع منطقة الأهواز، واتخذها مقراً ومقاماً، وخلّف ذرية مباركة، وصاحب الترجمة هو أحد أحفاده من أُمه، وقد توفي في المحمرة سنة ١٣٠٦هـ.

والثالث: هو آية الله الشيخ عيسى الخاقاني، الذي استوطن في أحد ربوع الأهواز، وهو جدُّ آية الله الشيخ محمد طاهر الخاقاني(قدّس سرّه)، الذي توفي سنة ١٣٣٧هـ، وأعلم أولاده الشيخ علي والشيخ عبد الحميد الذي توفي في مدينة خراسان ودفن في الصحن القديم سنة ١٣٦٤هـ.

عندما يَخطُّ القلم اسم المؤلف على الصفحات يصحو ويسمو وتتكاثف الرؤىٰ أمامه ناعمة رفّافة، وتطلّ الذكريات من عالمها البعيد حانية هفّافة، وتبرز على لوحة الحياة الصور المتعددة واسعة مشرقة تنير الأرجاء، وترخي الأضواء، وتعيد سيرة عظيم من عظماء الفكر، وعبقري من عباقرة الفقه والاصول والفلسفة والتفسير.

والحديث عن آية الله الشيخ محمد طاهر الخاقاني (قدس سره) حديث عن رجل كالعَلَم الخفّاق بين الأعلام، وكالكوكب المضيء بين الكواكب؛ علماً ومعرفةً وسلوكاً وتقوىً وأدباً. . . ، والّذي صوّر بسيرته وشكّل بمسيرته مثلاً أعلىٰ يُحتذىٰ، وقدوة حسنة بها يُهتدى: ﴿ولِمثلِ ذَلِكَ فَلْيَعمَلِ العامِلُون﴾[1].

ولِد صاحب السيرة في مدينة المحمّرة (سنة ١٣٢٩هـ) بمحافظة الأهواز المعروفة بوفرة مياهها المتدفقة العذبة، تُروّي خصوبة أرضها المعطاء لتزدهر نماءاً وخُضرة، ناهيك عن تمورها المتباينة الألوان والنماذج، المتميّزة بالجودة العالية والنوعيّة الفريدة من بين تمور العالم، وبالإضافة الى كنوزها من الذهب الأسود التي تكتنزها الأحواض الواسعة من نفطها، تحت طيّات ثراها المبارك.

ولكن الأهم من كلّ ذلك إنسانها المثقف ثقافة إسلامية علمية وأدبية، فقد كانت الأهواز ولاتزال تضمُّ بين ثناياها رجالاً يفخر بهم التأريخ الإسلامي ويعتزّ، فقد أنجبت أرضها الكثير من العلماء الفطاحل أهل التقىٰ والورع، أهل العلم والمعرفة، وأهل الكرم والعزّة، بينهم الشعراء والأدباء، وفيهم الخطباء وأهل الفكر، وأساتذة العلوم، وجهابذة الفنون.

والشيخ محمد طاهر آل شبير الخاقاني(قدّس سره) هو واحد مِن الّذين أنجبتهم أرض الأهواز الطيّبة عالم رباني، واسع الإطلاع، ذو ثقافة إسلاميّة عالية متعددة، سليل بيت عريق في العلم والحسب والنسب.

إنّه مدرسة في إهاب مرجع، وأمّة في جسد فرد، أعطىٰ علماً وفضلاً لكلّ من يتولّىٰ رعايته وعنايته ويلجأ إليه، وهو أُسطورة بشرية، وعصامية

(١) الصافات : ٦١.

نادرة، تجسّدت في رجل عبقري يجتمع فيه عدّة رجال، وموهبة بالغة التميّز.

إنّه العَلامة البارزة في دنيا الإسلام، إنّه الرمز لدفق المواهب، فهو الفقيه صاحب الشخصيّة المعطاء، وهو الفيلسوف المتجدد، وهو المرجع لكلّ سائل، والمعين لكلّ متعثر، لايعصيه جواب، ولا يحتاج إلى مصادر، لأنّه هو مصدر، ينبوع أخلاق ومودة، ومحطّة كرامة وترفّع، وبرج علم ومعرفة، ومنهل إغضاء وإنسانية، ومعين حلم وتقوىٰ، جعل كتاب عمره صفحات مشرقات بالمحبّة والعطاء والمعرفة وجليل الأعمال.

وهو العالم الّذي قدّم لأمته الإسلامية عصارة فكره، وتجارب نفسه، ونبض قلبه، ونجوىٰ حسّه، وانطباعات ذهنه المتوقّد، وصورة حياته.

مرهف الحسّ، ذو شفافية وعواطف جيّاشة، تبعث الدفء في القلوب الخاوية، ووجهه المعبّر المتواضع الّذي لم تفارقه مسحة الجمال الإلهي الوضّاء، رغم بصمات السنين الصعبة، تتسع أمام طموحاته سبل الكفاح والعمل الدؤوب الّذي لايعرف الكلل والكسل أو الخمول، وكلّ مايبذل من جهد وعرق وتضحيات بكلّ غال وثمين.

فهو من الأفذاذ الّذين شقّوا طريقهم الوعر حتى أصبحو في النهاية ملء السمع والبصر.

فلاغرو أن نراه يمضي سحابة يومه الشاق في ممارسة الدرس والتدريس والإفتاء والإصلاح والإرشاد، ويقضي معظم ليله في التاليف والبحث والعبادة، قابعاً وسط أكداس الأوراق والكتب والأقلام، يمارس وظيفته المقدّسة، وفي محرابه يتعبّد بالفرائض والنوافل والإبتهالات وشكره تعالىٰ.

وهذه المقدّمة المختصرة نقطة ضوء صغيرة في رحاب شخصيته

الواسعة، تحاول أن تضيء مساحة شاملة من سيرته العطرة أولاً، وعطاءه الفكري ثانياً.

دراسته:

كانت بداية مسيرته العلمية الشاقة على يد جدّه آية الله الشيخ عيسى (قدّس سره) ثمّ بعثه المقدّس والده إلى النجف الأشرف عندما لاحت علامات الذكاء المفرط على جبينه، وأصبح مهيئاً لتلقّي العلم والغوص في أعماقه، حتى حببت له نفسه الهجرة إلى دار العلم في جامعة النجف الأشرف والّذي كان يرنو ببصره إلى كنوزها العلمية هناك.

ويتمثل علمائها الأفذاذ وهم يسطّرون ملاحم الحضارة العلمية المتألقة، وترتسم في مخيلته تلك الصور النورانية الرائعة، والتي كانت مركز الإشعاع الفكري، وميدان المبتكرات العلمية والأدبية والفكرية الرفيعة، التي ينهل من معينها طلاب العلم من مختلف أقطار العالم، مشدوهين بعبقرياتها المشرقة الرائدة.

وقد حظيت الدراسات الفقهية والأصولية والفلسفية فيها بشكل خاص بمذاق فريد وعبق فوّاح متميز، فقد سطعت في سمائها كواكب نيّرة أضاءت للأجيال دروب حياة الفكر والمعرفة في العالم الإسلامي.

وإن كان العقد قد انفرط وتبعثرت حباته هنا وهناك، إلاّ أن الدرر الثمينة باقية أبداً ـ تتلألأ ـ أنى كانت في وجدان البشرية وضميرها النابض، وعقلها النيّر وفكرها الأصيل، ومواهبها المتوهجة، وقرائحها المبدعة، علومها آيات خالدة من روائع تلكم العبقريات الملهمة، وآدابها لمسات حانية مرهفة تداعب العواطف، وتثير الخيال، وتمس شغاف القلوب الواعدة.

كلّ هذه الدوافع المحفزة هي التي أثارت الشوق الى تلك الربوع المقدّسة لينهل من عطاءها الفكري في مجالات المعرفة المتعددة، وهو يترسّم خطى شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (عام ٤٦٠هـ) ويقفو أثره في الهجرة، وقد تميزت الدراسة في جامعة النجف الأشرف بأصالة الفكر وعمق النظر، ودقّة الالتفات، وسعة الإحاطة، والتدقيق العلمي.

وفي جامعة النجف الأشرف بدأ يتتلمذ على يد كوكبة كريمة من خيرة أساتذة العلوم الإسلامية في الحوزة العلمية هناك، حيث درج سريعاً في مراقي العلم وفنونه، وكان يمتاز بين أقرانه بالفطنة والموهبة وسرعة البديهة، كما كان يمتاز بقدرته الفائقة والسريعة على استيعاب الدروس التي تعطىٰ له، وذلك بشهادة كرام ممن عاصروه من أبناء جيله، كسماحة آية الله السيّد محمد تقي بحر العلوم، وآية الله الشيخ محمد إبراهيم الكرباسي، والحجّة السيّد باقر الشخص، وآية الله السيّد أبو القاسم الخوئي، وآية الله السيّد محمود الشاهرودي، وآية الله الشيخ ميرزا هاشم الآملي، وآية الله الشيخ حسين الحلي وغيرهم.

وكذلك بشهادة العلماء الأجلاء الّذين تتلمذ على أيديهم كالمرجع الكبير السيّد أبو الحسن الأصفهاني، والميرزا النائيني، والشيخ ضياء الدين العراقي، والشيخ محمد حسين الأصفهاني، والعلامة القدير الشيخ حسين الصغير، والعالم العرفاني السيّد عليّ القاضي.

فقد بقي الشيخ (قدّس سره) ينهل من العلم، ويغترف من معينه الصافي في النجف، حتى عاد بعد وفاة والده إلىٰ محافظة الأهواز ليبدأ رحلة جديدة من العمل الّذي كان ينتظره، والمسؤولية الكبرىٰ التي أُنيطت به، وكان أهلاً لتسنّم مرتبة العلماء العاملين.

وقد نال الكثير من إجازات المراجع العظام والعلماء الكبار، كآية الله السيّد أبو الحسن الاصبهاني، والشيخ الميرزا النائيني، والشيخ ضياء الدين العراقي، والشيخ محمد حسين الاصفهاني، أعلىٰ الله مقامهم وقدّس أسرارهم، وغيرهم من العلماء الأعلام، وذلك لما امتاز به من سرعة الفهم والإستنباط والإستيعاب لأحكام الشريعة وسعة الصدر ودماثة الخُلق، وما اشتهر به من الحلم وحلاوة المعشر، وقدرته على تبسيط ماصعب فهمه من أمور الدين والعقيدة، وحبه لخدمة الناس عامّة وتيسير أمورهم.

ولذا فقد قلّده كبار الحوزة العلمية مهامّ عظيمة تجاه منطقته وسكانها، والمهام المرتبطة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وهكذا فإنه عندما عاد إلى موطنه الأهواز بعد مشوار قطعه في أحضان العلم والفضيلة وعلى مدارج الثقافة الإسلامية، كان المجتمع الأهوازي أحوج مايكون إلى رجل قادر على استيعاب فئات المجتمع المختلفة، ومحاولة القيام بالدعوة والإرشاد في أوساطهم.

وقد أحبّه الناس في كلّ من العراق والكويت والبحرين والقطيف والاحساء، إضافة إلى منطقة الأهواز، ومدن أُخرىٰ في إيران، فبايعوه ثقتهم وقلّدوه فقيهاً ومرجعاً.

من سيرته الإجتماعية:

والشيخ الخاقاني كما يعلم كلّ من تتلمذ عليه أو عاصره رجل سليم اللّسان واليد، عفيف الضمير، نظيف القلب، لم يشغل نفسه إلاّ بالعلم وبناء العلماء، وإنّ قلبه الأبيض لم يعرف الحقد والضغينة والكراهية؛ لأن النفس الكبيرة لاتعرف الحقد، ولم يحاول يوماً أن يُسيء حتىٰ إلىٰ من أساء

إليه، ولم يطمع في حطام الدنيا، ولم يسعَ إلى جاه أو شهرة دنيوية زائلة.

كان همّه انتشال الإنسان المسلم العاثر من بؤسه وضياعه، خزن عطر الوفاء بين طيّات قلبه، ونشره مع كلّ خلجة من خلجاته، فتح صدره للحبّ الكبير، وقطف الدمع من عيون الأيتام والأرامل والفقراء، وامتدّت أنامله بحنان الأبوّة البارّة تحتظنهم برأفة دون تمييز بين طائفة وأخرىٰ، حلم بأبوة فاعلة، غرس نور عينيه مصابيح ليضيء الطريق أمام العاثرين من أبناء الإسلام من الذين تحوطهم عنايته، ليعيد إليهم البسمة والأمل، والفرح والإيمان بالحياة الحرة الكريمة.

بلغ من ضروب المآثر الإنسانية والفضائل الإجتماعية ما وطّأ له سنام المرجعية، فقد تميز بقوّة العزيمة، وعلوّ الهمّة، وصحة الرأي، ونفاذ البصيرة، وتوقّد الذهن، سيّد المواقف في أبرز المواقف الدينية والإجتماعية والسياسية، وكان موهبة خلاقة، من عرفه عن قرب عرف الوفاء، والعبقرية، ونكران الذات، والشموخ والعزّة، فقد جمع بين التواضع والسموّ النفسي.

وكان (رضوان الله عليه) لم يتردد في أيّ وقت من الأوقات في تقديم النصح والمشورة والخدمات الجليلة لأبناءه أي كانت طباقتهم وانتماءاتهم المذهبية والعرقية والإجتماعية، وكان يُحارب دون هذه الوحدة من العصبيات العرقية والعنصرية والإقليمية، والتعصّب الأعمىٰ، وتجاوز الذات على حساب الإنتماء الى الأمة الإسلامية الكبرىٰ.

ووقف بكلّ حزم وحذر من المذاهب الفلسفية غير الإسلامية، والاتجاهات الايديولوجية المستوردة من الغرب والشرق، وشجب كلّ ولاء لغير الإسلام المحمدي الاصيل، ومحاربة جميع المكائد الأجنبية مهما كانت

شعاراتها، برّاقة لاتخدم الإسلام.

إنّه الروح الوثّابة الثائرة، أبت إلّا التحليق في مواطن النجوم، وعاهدت خالقها إلّا تحني رأسها إلّا له ـ عزّ جلاله ـ، حمل علىٰ عاتقه أعباء قضية عُليا وراح يدافع عنها حتىٰ صرعه ريب المنون، ولم يستطع الدهر أن يطمس ذكره، فظلّ اسمه يتلألأ في جبين اللّيالي إلى جانب النجوم الزاهرة.

الخاقاني: صوت الحياة الّذي ارتفع ضد الظلم، وهدر الكرامة، وضياع حقوق الإنسان المسلم، خمس وسبعون عاماً وهو في نضال مع الحياة يصارع عبث الأيام وهوج الرياح، ويركب متون الأقدار، ويقتحم الغمرات، لم يتعب من الركض وراء رسالته، ولكنه آمن أنّ لا عذاب إلّا بالعذاب، وأنّ كل حامل لواء الإصلاح لابدّ أن يعذب ويغترب في هذا العالم.

جبّهته المصاعب والرياح العاتية، فواجهها جباراً متأسّياً، وانتابته الآلام فعض على نواجذه وغالبها بصمت وحكمة.

خدم شتىٰ طبقات الامة المحرومة، وتترسب في كلّ مايراه صورة قاتمة تثير اليأس والشفقة، وهنا تأتي مرحلة النضج الفكري والوظيفة الشرعية والمسؤولية الكبرى، واستيعاب هذه المؤثرات المتناقضة في بصيرة المرجع الفقيه، والفيلسوف الذي يقود الأمة نحو الإصلاح والسعادة.

وكان يتسم بروح العمل الملهم الاصيل الذي يفرض مكانه ومكانته ويقدم نفسه بنفسه، يتفاعل مع آلام الناس وآمالهم، ويتأثر بهم كما يؤثر فيهم، وكلما اتسعت قاعدته، وارتفعت قمته ازداد في الوجدان رسوخاً، وبالتالي أصبح العالم رائداً يدخل في سجل الخالدين.

إنّ رحلتي مع شخصيته تنطلق من إعجاب وتقدير لهذا العالم الملهم،

وذكرىٰ تعبق بالشذىٰ والعواطف الفوّارة لسيرته العطرة؛ لأنّ مواقفه في فترة حكم الطاغوت تعبر عن صرخة قويّة، تحرّض كلّ المقهورين والمحرومين والمشردين على أن يتضامنوا انتصاراً للحق، وتثبيتاً للمبادىء والقيم العليا.

فكانت صرخة غاضب ينتصر للعدل، وصوته يجهر بشهادة استنكار على الغرب الذي يمارس الإستعمار القديم بالأمس، ويمارس الإستعمار الجديد اليوم، في محاربة مبادىء الإسلام الأصيل، ومحاولة القضاء على المسلمين تحت شعارات مزيفة، من قبيل حماية حقوق الإنسان، والتعددية الديمقراطية وغيرها.

موعده مع القدر المحتوم:

هكذا توقّف القلم عن العطاء بعد مسيرة طولها خمس وسبعون عاماً، تمثل القرن العشرين فكراً وثقافة وسياسة وتربية، وتجارب نافعة من خلال رحلة فرد متميز يعرضها عرضاً فلسفياً، يتوقف ويتأمل حيناً، يمزج بين التركيب المعرفي والتحليل الإجتماعي في البناء.

وافته المنية وهو معتلُّ الصحة، زاهد في الحياة، ولفظ آخر أنفاسه وهو في مدينة قم المقدسة، من عمره الزاخر بكلّ صنوف الحيوية والعطاء، تحت وطأة الصراع مع الزمن ومرارة النكران، يختم حياته الشريفة.

لقد سكت هذا القلب الكبير الذي اختزن ألماً وحزناً ورهافة ورحمة، وتوقف عن العطاء في فجر يوم الأربعاء ١٨/ جمادي الاول(سنة ١٤٠٦هـ). حيث كان موعده مع الموت.

وانتقل إلى جوار ربه في قم المقدسة، ودُفن فيها بعد تشييع مهيب، حملت نعشه الرجال على الأكتاف بدموع ساخنة، وقلوب متوجعة، تتأوّه

بالحسرات، وتتألم بالزفرات لفقد هذا الطود الأشم.

لقد خلّف بعده ذكراً عطراً تفوح منه رائحة العطر الزكي، ترك بعده ذكريات جميلة لاتنسىٰ، محفوظة في صدور الرجال والنساء على حدّ سواء، صوراً مشرقة في أذهان الأجيال الشابة والمثقفة، الذي كان (رحمه الله) مشعلاً منيراً يضيء الدرب لهم في متاهات الحياة ومتاعبها.

دمعة الإسلام كبيرة بفقده، سقط منه ركن، وغابت عن عالمه عبقرية، وانطفأت شعلة الحياة فيه، وهو الّذي كانت عيناه منارة للإيمان، والكلمة الفاعلة، كان دائرة معارف افتقدته الحوزة العلمية في زمن هي في أمسّ الحاجة إلى وجود هكذا شخصية، تعتبر من المجاهدين للتسامي والرقي، والرحمة والمعرفة، ويمتلك ميزات عديدة تفجّرت عطاءاً، وحلّقت في آفاق الفكر، وتسمّرت في آفاق الخلود الشاسعة.

منذ غيابه عن دنيا الفناء وهو يتوغل في رحلة الخلود، ويضرب مواعيد جديدة مع المجد، كأنّه لايزال حياً، يؤلّف ويسهر ويُفتي، ويحكم ويتأمل، ويُفكر ويتحمل هموم أمته، ويرعىٰ حوزته العلمية بقلمه الجريء والنزيه، وارشاداته السديدة، ودروسه المفيدة، وذكائه الفريد، وعدالته الرحيمة، وحماسته الملتهبة، وشخصيته الفذّة، والتي قلّما أن تتكرر، حتى أصبح أقوىٰ من الموت والنسيان، لأنّه كان (رحمه الله) اسطورة واقعية، تزاوج فيها العقل الثاقب، والفكر الخصيب، والعاطفة الجياشة.

وكلّما طُمست ذكراه، حرّكتها عجلة الزمن، وكلّما ازداد تألّق اسمه وتنامىٰ وهجه، اتسعت مساحة ظلّه، كأنّه جوهرة نادرة محمّلة بأنفس اللآليء والأحجار الكريمة، يشتدّ لمعانها، ويتصاعد ثمنها مع مرور الأيام وتقادم الزمن.

ولده البار الأستاذ الشيخ محمد كاظم آل شبير الخاقاني

المعلّقِ على كتاب (المثل النورية في فن الحكمة)

إنّ مدرسة الشيخ محمد طاهر الخاقاني(قدّس سره) لاتزال مستمرة ونهجه لايزال متواصلاً، وإنّه عرف كيف يغرس في أبنائه حب العلم وتتبعه، ونشر الفضيلة وإدامتها واستمرارها، والتضحية من أجل شرف المعرفة والتعبد في محرابها.

وولده البار سماحة الشيخ محمد كاظم المولود في مدينة المحمّرة، في بيت مشهود له بتأريخه العلمي، وأصالته في سلسلة علماء العلم والفضيلة والورع والتقوىٰ.

فقد صمم أن يسير على طريق العلم الشاق المرير مهما يلاقي في مسيرته من عثرات ومتاعب، وكانت فرصته السانحة عندما تتلمذ على يد والده العالم المُلّهم الّذي توسّم فيه الموهبة والطموح وحبّ العلم، ومنحه الكثير من عطفه ورعايته وثقته.

واستغل تلك الفرصة في إشباع رغباته العلمية وتربيته الإسلامية،

وتحقيق آماله وطموحاته فهو (الشبل من ذاك الأسد)، الهصور (ومن يشابه أباه فما ظلم) وكما (اعتقد افلاطون من قبل بانتقال جوهر طبيعة الانسان الموروثة من الأب)(١).

ولكن الابن الطموح لم يكتف بما ورثه من أبيه من الصفات الفطرية الموروثة، بل أضاف إليها صفات مكتسبة عن طريق الجِدِّ والاجتهاد، والسعي الحثيث المتواصل، والمضني في مجال طلب العلم:

لاتعجبن لفعله فالفرع مرتهن باصله
السحب يخلفها الحيا واللّيث منظور بشبله(٢)

كما غذّته والدته العلوية الطاهرة كريمة السيد عدنان، الكثير من اخلاصها وورعها، والتي شاركت والده من قبل يسر الدنيا وعسرها.

يحدوه أمل متفائل ترجو أن يحققه لينعم طلاب العلوم في عطاء الفقه والفلسفة، ويمتع عقول الدارسين وافكار طلاب الحوزات العلمية بإيحاءاته وعوامله وتأملاته المشرقة، والتي نأمل أن تكون منارات مضيئة في مسيرة الإنسان عبر قفار الحياة الموحشة.

والولد البار يعتزّ ويفخر باستاذية والده له، وكذلك جميع الّذين تتلمذوا على يد والده(قدّس سره) ونهلوا من معين معارفه من قريب أو بعيد، يعتزون بأنهم أدركوا عصره، ويتباهون بأنهم جالسوه وجاوروه واستمعوا إليه، وتأثروا بكلماته شكلاً ومضموناً.

ولم يكتف ولده الاستاذ الشيخ محمد كاظم (حفظه الله) بتأمين

(١) على قول(ميشيل دويم)عالم الوراثة والنفس من المعهد الوطني للبحوث العلمية CNRS، مجلة الثقافة العالمية العدد٦٥/ ص١٧٢ السنة الحادية عشرة يوليو ١٩٩٤م ـ محرم ١٤١٥هـ.

(٢) من شعر السيّد مير علي ابو طبيخ.

تواصل مسيرته ورسالته، بل أضاف إلى مؤلفاته عطاءاً متجدداً من الشروح والتعليقات، ونماءاً وفيراً من التحقيقات والآراء المستمدة من دروسه المتنوعة، وكانت هذه التعليقات والشروح بمثابة حديقة غنّاء تجمع كلّ الأشجار المثمرة المفيدة في مختلف أنواع المعرفة العلمية التي من الينابيع النميرة، المتصلة بمناهل علوم آل محمدﷺ البلّوريّة الصافية.

دراسته ومؤلفاته:

لقد حضر السطوح الأوّلية للعلوم على يد والده(قدّس سره) من البداية إلى النهاية، وكان استاذه في الفقه والاصول أيضاً، وكذلك تتلمذ فيها على يد آية الله العظمىٰ الشيخ ميرزا هاشم الآملي(قدّس سره) والذي خصّه بوافر عنايته لما وجد فيه من الكفاءة والتألق، ودرس في الحكمة والفلسفة على يد سماحة والده (قدس سره) وكذلك على يد الأستاذ القدير المعظّم الشيخ يحيىٰ الانصاري.

وأصبح أُستاذاً من أساتذة الحوزة، وأظهر من الإستعداد مايجعله محطّ الأنظار، يُشار إليه بالبنان في أوساط الحوزة العلمية، وهو لايزال يواصل السير الحثيث في الدرس والتدريس.

ويمارس بكفاءة واقتدار البحث المتواصل في جميع ضروب المعرفة فقهاً وفلسفةً وعلم كلام وعرفان، وأبدع فيما كتب في كلّ مجالاتها أيما إبداع، ولايزال مستمراً في عطاءه الفريد، ويزداد اسمه مع الايام تألّقاً.

وله عدّة مؤلفات في علوم متعددة اضافت الىٰ المكتبة الإسلامية نماذج جديدة من الفكر المتجدد هي:

١ـ تعليقة على كتاب الإمامة، وشرح خطبة فاطمة الزهراءﷺ

لوالده، (طبع).

٢ـ تقريرات في الأصول المسمىٰ: مباني الاصول وهي محاضرات علمية لوالده، (لم يطبع).

٣ـ شرح تجريد الإعتقاد.

٤ـ تفسير وتحليل التاريخ الإسلامي.

٥ـ شرح على كفاية الأصول.

٦ـ شرح على منظومة السبزواري.

٧ـ تعليقتهَ على المثل النورية في فن الحكمة لوالده (قدّس سره).

وقد علّق على هذا الكتاب (المثل النوريةفي فن الحكمة) في عبارة واضحة وأسلوب شيق سلس، ولغة متدفقة فياضة، ملائم لقواعد الإستدلال المنهجي المستقرة، والتي تبنىٰ على الإستقراء عبر النظر في تفاصيل الوقائع الموضوعية ذات الصلة باي قضية من القضايا المبحوثة، كما يقوم على الاستنباط بآلية منطقية سليمة، تربط النتائج بالمقدمات عبر شبكة منَ الأدلّة والحجج والبراهين المعتبرة.

وقد حرص في تعليقته وفقه الله على تقديم روائع فلسفة (المثل النورية في فن الحكمة) في صورة ميسرة جميلة، بعيدة عن الطلاسم الفلسفية، والمذاهب الغارقة في اللاشعور وغياهب الاحلام والتيارات الفلسفية المعقدة، ويتناول شرح الموضوعات والآراء المعقدة، والّذي يحوّلها بقلمه المقتدر إلى موضوعات مبسّطة على يد شارح غير معقد.

آثاره العلمية:

اذا كان الرمز هو الّذي يبقىٰ من الانسان مع زحف الزمن، وإذا كانت

قمة عطاء المبدع هي التي تظلّ محور شخصيته كلّما هاجت الذكرىٰ إليه، فإن رمز شخصية الشيخ الخاقاني (قدّس سره) وذروة عطائه يتمثلان في مجموعة مؤلفاته أجمل واعمق وأوفر ماكتب وادق ما أعطىٰ شخصانية وفرادة، وهي التي شقت له طريق النجاح والإبداع والشهرة، وصنّفته مرجعاً في الفقه، ورائداً في الفلسفة، واستاذاً في التفسير، وعَلَماً في التاريخ.

وكان شيخنا الجليل(قدّس سره) هو أحد النوابغ المبدعين الّذي سطع اسمه في سماء الفكر، وأحد الملهمين الذي استطاع أن يكون نواة لخلية الإبداع في عالم العطاء الفكري.

وفي مؤلفاته الفلسفية على وجه الخصوص ـ والتي نحن بصدد أحدها ـ نجدها باقة من بحوث يانعة رقيقة، وكلمات مرهفة حانية، مؤطرة بهالة من القداسة، دبجها يراع المؤلّف في حُلّة من جمالها الفلسفي الاخاذ المبسط الواضح ـ سهلة المبنى، عميقة المغزى والمعنى.

وقد ترك آثاراً نفيسة تعتبر مراجع قيّمة على أكبر جانب من الدقة والروعة والقيمة العلمية والتأريخية.

الدراسات الفقهية والأصولية (المطبوعة وغير المطبوعة):

١ـ أنوار الوسائل (١، ٢).

٢ـ الكلم الطيّب.

٣ـ أنوار الوسائل كتاب البيع.

٤ـ المحاكمة في القضاء (تقرير).

٥ـ الطلاق (تقرير).

٦ـ رسالة الهدى (رسالة عملية).

٧ـ موجز الرسالة.

٨ـ مناسك الحج.

٩ـ راهنماى أحكام (رسالة عملية باللّغة الفارسية).

١٠ـ شرح كتاب المواريث للحدائق الناظرة.

١١ـ المحاكمات بين الكفاية والاعلام الثلاث (٣ أجزاء تقرير).

١٢ـ مباني الأصول (تقرير).

الدراسات الفلسفية والتفسير والمنطق:

١ـ المثل الأعلى في الفلسفة (جزآن).

٢ـ تفسير العقل البشري (جزآن).

٣ـ المثل النورية في فن الحكمة (هذا الكتاب).

٤ـ منطق المثل الأعلى.

٥ـ تفسير فاتحة الكتاب والإخلاص.

الدراسات التأريخية:

١ـ شرح خطبة فاطمة الزهراء عليها السلام.

٢ـ شرح العهد لمالك الأشتر للإمام علي عليه السلام.

وهناك عدّة مؤلفات خطية في الفقه والأصول.

اسلوبه:

للمؤلف (قدّس سره) اسلوب جديد يجمع بين التليد والجديد،

وتناغم اسلوبي باهر، وتوافق معنوي معجز، فقد انتهج إسلوباً سهلاً ميسراً في تسجيل آرائه وأفكاره وخواطره، وتعليقاته وشروحه وحواراته، وتقريراته في حوار صامت، وإعجاز فطري بعيد عن خفايا الإعجازات العلمية وتعقيداتها ومساراتها الحوزوية الغامضة واصطلاحاتها المعقدة.

ولربما كان سر استاذيته أنّه يجمع على وفاق بين ملكتين؛ هما نفاذ التحليل الشخصي إلى أعماق الموضوع، وسيطرته التامّة على وسائل التعبير، في اسلوب من المرونة والدقة والثراء، ممايجعله قادراً على التعبير عن أي امر منغلق عصي باسلوب رشيق سلس، وعذب مفهوم، ومنطق سليم، وكان يصل قمة تألّقه في التحليل الفلسفي كأحد العلماء البارزين من عمالقة الفلسفه الروّاد، تلمس في كتاباته الكمّ الهائل من المعارف العلمية والثقافة الإسلامية الواسعة، يتعامل مع الأذهان بالشرح والتحليل والاستدلال والحجج المنهجية.

وقد أوجد معاني جديدة في سيرورة اللّغة الفلسفية بإعتبارها توازناً متحركاً، فقد طوى بعض أشكال التعبير التي باتت قديمة ومعقّدة؛ لأنّها أستخدمت وفقدت قيمتها التعبيرية عند المعاصرين، فتمّت صياغتها وفق أساليب الالسنية التي تواكب روح العصر وعلومه ومبادئه الجديدة، وأزال بذلك من الأذهان التصور المعقد السلبي نحو الفلسفة، واحلّ محلّه تصوراً جديداً لها في تكوين الرؤية الفكرية المنظمة.

رحلة في آفاق فكر العلامة الخاقاني (قدس سره)

إن من السمات المميزة للفيلسوف هو ذلك الذي لايتوقف عند المظاهر الجزئية، والأحداث الفردية، وإنما يبحث من ورائها عما هو عام، كلّي مشترك، وحين يكون المرء فيلسوفاً بحق، فإنه لايعبر عن هذه السمة في كتبه وأبحاثه ومحاوراته فحسب، وإنّما يتخذ منها منهجاً للتفكير طوال حياته، واسلوباً للنظر حتىٰ في الأمور اليومية التي لايرىٰ الإنسان العادي فيها الاّ مايمسّ شخصه فحسب، وسلوكاً مميزاً متفاعلاً مع مختلف الأبعاد الحياتية.

وهكذا الشيخ الفيلسوف الخاقاني (قدّس سره) كان يزداد عمقاً في كتاباته الفلسفية والفقهية والكلامية، وعبر الدروس والمحاظرات التي كان يلقيها على طلاب الحوزات والمنتديات وحلقات الدرس، وعبر حواراته مع مختلف أصحاب الاختصاصات من فلاسفة وعلماء اسلام ورجال دين، وطلاب علم واداريين وسياسين مسؤولين وغير مسؤولين.

وكان في كلّ ذلك يتفاعل مع ظروف حياته، يتأمل المعطيات ويحاول انْ يجد لها تفسيراً من تركيبات الماضي وربطه بالحياة وبالواقع الإجتماعي.

أي انّ تفاعله مع الزمن يختلف عن تفاعل غيره معه، يربط جذور الإعتقاد الفلسفي باسبابه، ويشير الى امتداداته في التنظير الإجتماعي والسياسي، وعندئذٍ لايكون بحثه ترفاً فكرياً وإنما بحثاً يتطلّبه واقع الإنسان المعاصر.

ولذا نراه (قدّس سره) يطالب في أدبياته الفلسفية بتحرر العقل وتطوره، والتوصل إلى فلسفة إسلامية معاصرة تقي الحضارة الإنسانية من الكفر والإلحاد والسقوط والتردي الأخلاقي والإقتصادي، وهو يرفض فلسفة العصر عبر مباحثها المنهجية الليبرالية، والتي تعتمد باسم القانون الدولي ومبادىء حقوق الإنسان، وهي في الواقع تقتل الضمير وتمسخ الإنسان وتحطّم المثل العليا.

وبين أيدينا أمثلة متعددة كتيار الفكر الوجودي مثلاً منذ (كير كجورد) حتى (جان بول ساتر) و (جابر بيل مارسيل) و (لويس لافيل) و (ميرفو يونتي) في فرنسا، وفي المانيا يبرز (مارتن هيدجر)، وفي بريطانيا (برتداند رسل) وهو الملحد الذي كان في نفس الوقت يدّعي أنّه يعارض الشر والحرب في العالم.

وكذلك (آير) صاحب النظرية الوظعية المنطقية، ـ وفي الولايات المتحدة الأمريكية (وليام جيمس) و(جون ديوي)أصحاب التيار البرجماني؛ النظرية التي تدّعي إنها تقوم على: انْ الحقيقة هي الأمر الواقع، والتي تدّعي الإتجاه العلمي النفعي، وتربط بين الفكرة والنتائج، وكذلك فلسفة (ماركس، لينين، ستالين، ماوتسي تونغ) المندحرة والمحتضرة.. الخ.

ولكن الحقائق التطبيقية لهذه الفلسفات هي عكس جميع كل الإدعاءات، هذا مايلمسه الإنسان المعاصر المنصف الواعي الّذي يعيش واقع الأحداث في جميع أنحاء العالم

(الفلسفة الإسلاميّة في الميزان)

الموقف المعارض للفلسفة الإسلامية:

لقد وقف بعض العلماء المسلمين من الفلسفة الإسلامية موقفاً سلبياً وحاربها بعض المستشرقين وبعض أساتذة الجامعات العربية حرباً ظالمة تنم عن حقد دفين، وجهل مطبق، إذ يعتبرون أن الأصل هو الفلسفة اليونانية، وما فلاسفة المسلمين إلاّ نقلة ومترجمون لتلك الفلسفة.

وفي استعراض تاريخي مختصر نذكر وجهة نظر بعض الفلاسفة والعلماء المسلمين وآراء بعض المستشرقين في هذا الصدد:

١ـ يرىٰ الفارابي (٨٧٣ ـ ٩٥٠هـ): (انّ افلاطون وارسطو أبدعا الفلسفة وتمماها، واليهما يعود كلّ ما قاله اللاحقون ويقولون من أي عرقٍ كانوا، فالحكيمان اليونانيان مبدعان للفلسفة ومتممان، ومايصدر عنهما في كلّ فن، إنما هو الأصل المعتمد عليه لخلوّه من الشوائب والكدر...)[١].

٢ـ ابن خلدون (١٢٣٢ ـ ١٤٠٦) الذي هاجم الفلسفة كالغزالي ترديداً لما قال سابقوه في تأثر فلاسفة الإسلام بارسطو، إذ يقول: (امام هذه

(١) الجمع بين راي الحكمين: المطبعة الكاثولكية (بيروت ١٩٦٠ ص٨٠).

المذاهب ارسطو المقدوني ثم جاء من بعده في الإسلام من أخذ بتلك المذاهب.

واتبّع فيها رأيه حذو النعل بالنعل إلاّ القليل، وكان من أشهرهم أبو نصر الفارابي، وأبو عليّ بن سيناء. . . »[١].

٣ـ وقال (ارنست رينان ١٨٢٣م ـ ١٨٩٢م): (ليس لنا أن نلتمس لدى العرق السامي دروساً في الفلسفة، وما كانت فلسفة الساميين سوى اقتباس خارجي عقيم، وتقليد للفلسفة اليونانية)[٢].

وقال أيضاً: (لمن الاسراف أن تُسمىٰ فلسفة عربية فلسفة مأخوذة عن اليونان، خالية من أي جذور في الجزيرة العربية، هذه الفلسفة مكتوبة بالعربية، وهذا كلّ مافي الأمر)[٣].

٤ـ وقد حاول قبل ذلك (ريموند لدل ١٢٣٥م ـ ١٣١٤م) بمحاربة فكر الفيلسوف ابن رشد، ومحو الفلسفة الإسلامية، والقفز عليها وتحقيق القطيعة بين الشرق والغرب، والتي ظهرت في صورة ردّ الفكر اليوناني بدون الرجوع الى الفكر الإسلامي[٤].

٥ـ ويقول الدكتور عاطف العراقي ـ استاذ الفلسفة في الجامعات المصرية: (أن وفاة ابن رشد ١٠ ديسمبر ١١٩٨م) أي منذ ثمانية قرون أحدثت انقطاعاً لوجود الفلاسفة المسلمين، وإن وجدوا بعده هم مجموعة

(١) مقدمة ابن خلدون ص٩٩٥.

(٢) كتاب (ابن رشد والرشدية): مقدمة الطبعة الاولىٰ ـ ويقال: إن ارنست رينان تراجع بعد ذلك عن رأيه المتطرف.

(٣) كتاب (اللّغات السامية) الطبعة السادسة باريس: ص١٠.

(٤) الاسلام والعرب: ترجمة منير بعلبكي ص٢٦٢ الطبعة الاولىٰ ١٩٦٢م دار العلم للملايين ـ بيروت.

من المفكرين أصحاب توكيلاتٍ فكرية) وهم مجموعة من المفكرين المعبرين عن التيارات الفلسفية والفكرية في العالم سابقاً، وهؤلاء ليسوا فلاسفة لأنهم ليسوا أصحاب الرأي والفكرة التي يروجون لها)[١].

فيما تقدم غيض من فيض الأفكار المنحازة وغير الموضوعية تجاه الفلسفة الإسلامية الرائدة.

رأي المفكر العلامة الخاقاني (قده) في الفلسفة اليونانية:

أما الرأيَ الآخر الّذي جسّده وأوضحه الشيخ الخاقاني(قده) بعد أن أحزنه رأي المتطرفين في إنكار الفلسفة الإسلامية، فامتشق يراعه وطفق يدحض أقوال المعترضين، ويبدد أفكار المنكرين؛ وذلك بسيل من الأدلة الدامغة، والبراهين المنطقية، والحجج التاريخية.

وخلاصة رأيه (قدّس سره): ان الفلسفة اليونانية وإن تأثر بها كثيراً من فلاسفة المسلمين، إلاّ أنهم أثروا فيها تأثيراً بالغاً، وتركوا بصمات واضحة في مسيرة الفلسفة اليونانية بتياراتها المتعددة، وحلّت جميع الإشكالات التي واجهت العصور اليونانية.

واستدل الشيخ الخاقاني(قدّس سرّه) تعزيزاً لاقواله بما يأتي:ـ

١ـ ان الفلسفة اليونانية لم تقم على نحو البرهان والقواعد الفنية، إلاّ بما أحكمه ورتبه علماء الإسلام، كالمعلم الثاني الفارابي، والشيخ الرئيس، والمحقق الطوسي، وأكّد ذلك وصيّر كلماتهم برهانية وفنية نابغة عصره صدر المتالهين[٢].

---

(١) جريدة الانباء الكويتية العدد ٦٣٤٦ كانون الاول ١٩٩٤ في مقال بعنوان (هل انتهىٰ عصر الفلسفة).

(٢) المثل الاعلىٰ للفلسفة للمؤلف: ج١ ص٤.

٢ـ أن كثيراً من آراء فلاسفة اليونان لم تصل بأيدينا على الوجه الصحيح، ولا مقرونة بالاستدلال العقلي، بل إن الّذي جاء منهم لم يكن إلاّ مباحث مقطّعة، وكلمات تشبه الدعوى من غير برهان[١].

٣ـ وإنّك إذا راجعت الفلسفة في عصور المسلمين المتقدمة من عصر العباسيين، لاتجدها على قواعد فنية وبراهين علمية وليس علماً مستحكماً، والذي صيّرها فناً وقواعد علمية على الوجه الأتم هو صدر المتالهين[٢].

وإلاّ فقبل صدر المتالهين (١٠٥٠هـ) وحتىٰ زمان الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي وابن رشد لم تكن الفلسفة بما هي اليوم بأيدينا، فكيف بزمان اليونان في عهد افلاطون وأرسطو؟

حيث كانت فلسفتهم فلسفة متفرقة، ومطالب لايرتبط بعضها ببعض وآراء في أول تشريع الفلسفة وفنها[٣].

واستدل بعدة أمثلة منها أولاً:ـ فلسفة ارسطو

ان ما أسسه أرسطو من علم الميزان تراه قواعد غير محكمة، ومسائل مقطّعة لايُستفاد من مجموع ماذكره فناً من الفنون.

وقد ظهر فلاسفة الإسلام فاخرجوها عن التقطيع، وعدم ارتباط بعضها ببعض الى فن عقلي ينحلّ الى المعرّف والحجة، وإلى الكلّيات والقضايا، وإلى البراهين والأقيسة، وأصبح فنّاً يُحتاج إليه في براهين العلوم ومعرفتها، وإن كان فن الميزان وقوانينه من غرائز الإنسان وجِبلّته[٤].

(١) المثل الاعلىٰ للفلسفة للمؤلف: ج١ ص٤.
(٢) المثل الاعلى للفلسفة للمؤلف: ج١ ص٦.
(٣) نفس المصدر: ج١ ص٦ ـ ٧.
(٤) المثل الاعلى في الفلسفة ج٢ ص٤

ثانياً: فلسفة السوفسطائيين على تباين اتجاهاتها.

إنّما هي فلسفة لم تبتنىٰ على براهين ولا معارف علمية، وإنما هي جدل وإنكار الواضحات، وإنكار الإنسان حتى لنفسه، وفي الحقيقة لاتصلح أن يوردها الإنسان في قواعد الفلسفة، فإنّها فلسفة تشكيك دائماً في معرفة حقائق الأشياء، والإنسان مازال مشككاً ولا وسيلة له إلى المعرفة(١).

وهذا المذهب كان عليه كثير من علماء اليونان حتىٰ ظهر فيثاغورث وسقراط وافلاطون وأرسطو فخفظوا صوت هؤلاء في القرون المتأخرة(٢).

ويستطردَ العلامة الخاقاني(قده) في التأكيد على أهمية الفلسفة الإسلامية وعلماء الإسلام، حيث يقول: (إنّه لولا علماء الإسلام وتنقيحهم وتهذيبهم الفلسفة اليونانية الإغريقية لما كان لفلسفة اليونان شأن في العصور).

ويقول: (إن التي تبتنىٰ عليها القواعد الفلسفية بالبرهان والدليل هي الفلسفة الإسلامية)(٣).

٤ـ ويؤكد الخاقاني(قده) على إنه يجب مطابقة الفلسفة للشرائع الإلهية وآيات القرآن الكريم، إذ يقول: (ومن هنا نعرف أن الفلسفة الصحيحة والأذهان السليمة هي ما طابقت الشرائع وآيات القرآن الكريم، وإن القرآن الكريم والسنة النبوية قد تكفّلت للفلسفة الواقعية دون الأوهام والخيالات، وكيف يترك الله تعالىٰ الفلسفة الحقّة في رسالته على انبيائه ويدع الناس يتخبطون بآراء الصوفية وآراء افلاطون وسقراط، والتي إذا لاحظها الإنسان

---

(١)،(٢) المثل الاعلى في الفلسفة ج١ ص٧.

(٣) نفس المصدر: ج١ ص٤.

بامعان النظر لوجد فيها الإختلاف الكثير عن الحقائق الواقعية)[١].

٥ـ ويذكر الخاقاني (قدّس سره) عدم مطابقة الشرائع للفلسفة اليونانية واختلافها معها في عدّة موارد، فيقول: (ولذا فالشرائع لم تُقرّ آراء علماء اليونان على آرائهم، وقد أثبتت العصور المتاخرة أن الإنسان بوجدانه كيف يترك ماجاءت به الأنبياء من الفلسفة ويأخذ براي افلاطون، وبطلميوس، وارسطو، المتخذة فلسفتهم من اليونان وبرهنة الهند، وتفكير المصريين، ويترك مايشاهده برهاناً وعياناً مما اظهرته رسالة السماء)[٢].

(وهل أن افلاطون وارسطو وامثالهم معصومون من الخطا مبرّئون عن الاشتباه؟ حتى لاتجوز مخالفتهم باي حال من الاحوال)[٣].

٦ـ ويُصنف الخاقاني(قدّس سره) الفلسفة اليونانية الى فلسفة مرتبطة بالأديان وأخرى لا ارتباط لها بالشرائع، فيقول: (أما الفلسفة اليونانية في زمن سقراط وما قبله الى زمن فيثاغورث، كانت فلسفة تتبع الشرائع كشريعة داود وسليمان‌ﷺ وغيرهما من الأنبياء، وكانت تابعة لتعاليم الأنبياء من بني اسرائيل حتى جاء دور افلاطون وارسطو، فجعلوا فلسفتهم فلسفة لا إرتباط لها بالاديان، وإنما هي مستقلّة في الراي والتفكير)[٤].

فيما تقدم مجمل راي العلامة الخاقاني(قده) وموقفه من الفلسفة اليونانية، وقد لخّصها بقوله: (ان الفلسفة الحقّة التي لايغيّرها الزمن ولاتبدّلها الآراء هي الفلسفة التي جاء بها الانبياء وختمها سيّد الرسل‌ﷺ][٥].

---

(١) نفس المصدر: ج٢ ص٣٣٦.
(٢) المثل الاعلى في الفلسفة ج٢ ص٤.
(٣) نفس المصدر: ج٢ ص٣٣٧.
(٤) نفس المصدر: ج١ ص٩.
(٥) نفس المصدر ج١ ص٣.

٧ـ وقد وقف كثير من المفكرين الغربيين الّذين درسوا المسألة دراسة موضوعية، فكانت مواقفهم مطابقة لآراء العلامة الخاقاني(قده) من الفلسفة الإسلامية.

وهذا المفكر الغربي (روم لاندد) والّذي يعترف صراحة بأهمية الفلسفة الإسلامية، فيقول: (بأن الفكر الغربي[1] استمد بعض مفاهيمه الأساسية من الفلسفة الإسلامية)[2].

ويتضح للقارىء الكريم فيما تقدم من البراهين المنطقية والإستدلالات المنهجية، هل تستقيم فكرة القائل: (إن الفلسفة الإسلامية إنما هي فلسفة يونانية بحروف عربية؟! وغيرها من الإدعاءات الباطلة).

المحطّة الأخيرة:

في ختام رحلتنا بصحبة العلامة الخاقاني(قدّس سره) وسط كتاباته وأفكاره الفلسفية، استقر بنا المطاف في محطتنا الأخيرة في رحاب كتاب «المثل النورية في فن الحكمة» لمؤلفه آية الله الشيخ محمد طاهر الخاقاني(قدّس سره) هذا الكتاب الّذي بين يديك أيها القارىء العزيز، والّذي علّق على بعض مضامينه ولده البار الأستاذ الشيخ محمد كاظم الخاقاني (حفظه الله).

---

(١) الفكر الغربي فيما أصبح يعرف بالحقبة الحديثة من تاريخ الفلسفة (القرنين السابع والثامن عشر) وهم: ديكارت، اسبينوزا، ؟؟؟، لوك، بركلي، هيوم، كانط، وتمثل افكار هؤلاء صميم الفلسفة الكلاسيكية الحديثة، والتيار الاساسي للفكر الغربي، ولقد احدث هؤلاء أثراً عميقاً للغاية على مسار الفلسفة.

(٢) كتاب (الإسلام والعرب)، روم لاندد ـ ترجمة منير بعلبكي: ص٢٦٢ الطبعة الاولى ١٩٦٢ دار العلم للملايين بيروت.

وفي هذا الكتاب يُطلُ مؤلفه البارع من علياء الفلسفة، يسبر أغوار الماضي، ويستشرف الحاضر، ويرسم حدود المستقبل للتفكير الفلسفي الأمثل.

ويعتبر الكتاب محطّة جريئة من الرصد، تتخطىٰ موضوعها لتفتح مجاهل الثوابت الفلسفية وعللها وأخطارها، وتذهب بعيداً في أحوالها ونشوئها، ونسيج شبكتها، وتفسير وسائل استتبابها المرضي وفق تعاليم التنزيل المجيد وقواعد الشريعة السمحاء.

وهو محطّة مضيئة بالوان الفكر، تتالّق فيها العبقرية ضمن منظومة من الأفكار التي تنطلق منها مسيرة الفلسفة الرائدة، وقوافل الحكمة الرصينة متمثلة في (المثل النورية في فن الحكمة). والّذي يعتبر بحق إضافة جديدة ومتميزة الى المكتبة الفلسفية الإسلامية.

المثل النورية:

يجدر بنا أولاً أن نتعرف على ماهية المثل النورية لغة وإصطلاحاً، والاطار التأريخي لهذه النظرية عند فلاسفة الإغريق وفلاسفة المسلمين، ابتداءاً من افلاطون وارسطو ومروراً بآراء فلاسفة الإسلام امثال السهروردي، وملا صدرا، وانتهاءاً برأي الشيخ الخاقاني(قده).

١ـ المثل النورية لغة: جمع مثال بمعنىٰ الصورة.

٢ـ والمثل النورية اصطلاحاً كما ذكرها الشيخ محمد طاهر(قده) والتي وردت في أفكار افلاطون: (أن العالم روحاني وأن جميع من في العالم مرتبط بالعقول والمثل النورية المعبّر عنها بالمثل الافلاطونية، وأن مايشاهده

الإنسان بحواسه إنّما هي أشباح لذلك العالم الروحي)[١].

وخلاصة رأي الفيلسوف اليوناني ـ بموجب التعريف أعلاه ـ والذي يعتبر المثل النورية من عالم العقل أو عالم الحقائق الثابتة، وهي غير عالم الحس عالم الظواهر المتغيرة، وعنده أن المثال هو الحقيقة المعقولة القائمة بذاتها، وهو أزلي وثابت لايتغير ولا يفسد ولايدثر، أما الكائن المحسوس فهو جزئي وكثير ومتغير.

الاطار التأريخي لنظرية المثل النورية:

أولاً: وفي نظرة إجمالية سريعة للاطار التاريخي للمثل النورية، فيذكر الفيلسوف الفارابي في كتابه (الجمع بين رايي الحكيمين) فيقول بالنسبة لرأي افلاطون: (في كثير من أقاويله يومىء إلى ان الموجودات صوراً مجردة في عالم الإله، ربما يسميها المثل الإلهية، وإنها لاتندثر ولاتفسد، ولكنها باقية، وإن الذي يندثر ويفسد إنما هي هذه الموجودات التي هي كائنة)[٢].

ثانياً: أما السهروردي المقتول في القرن السادس الهجري (٥٨٧هـ ـ ١١٩١م) عنده أن المثل الافلاطونية (نورية ثابتة في عالم الأنوار العقلية)[٣]، وهي على تعبيره أزلية ثابتة بها كمال وتمام في ذاتها، وتوجد في العالم المعقول وتقوم بذاتها.

وهو يُفرّق بينها وبين نوع آخر من المثل يسميها (المثل النوعية) وهي

---

(١) المثل الاعلىٰ في الفلسفة ج١ ص٦.

(٢) المثل العقلية الافلاطونية (عبد الرحمن بدوي): ص١٣

(٣) حكمة الاشراق للسهروردي: ص٥١١ ـ السطر ٨ ـ ٩ من النص.

رسوم وأصنام للمثل النورية توجد في هذ العالم ولا تقوم بذاتها؛ لأنها مجرد اظلال للحقائق، وكمالها ليس لذاتها، بل من أجل غيرها من الاجسام التي تنطبع فيها، ويعتبرها من المثل المعلّقة، فمنها ظلمانية يتعذب بها الأشقياء، ومنهامستنيرة ينعم بها السعداء، فالمثل المعلّقة مظاهر للمثل الموجودة لافي محلّ، أي المعلّقة[١].

ثالثاً: وعالم المثل المعلّقة هو عالم الأشباح المجردة، ويُسمىٰ في الشرع باسم البرزخ، وفيه مدن من جملتها جابلق وجابرص، وهورقليا ذات العجائب، غير ان جابلق وجابرص من عالم (عناصر المثل) وهورقليا من عالم أوهام افلاك المثل، وقد وصفه الفيلسوف محسن فيض الكاشاني، تلميذ صدر المتالهين الشيرازي بالتفصيل في كتابه (الكلمات المكنونة)[٢].

رابعاً: وذكر مقابل ذلك الفيلسوف أرسطو في كتابه الحروف (أي مابعد الطبيعة) كلاماً شنّع فيه على القائلين بالمثل والصور التي يُقال أنها موجودة قائمة في عالم الإله غير فاسدة[٣].

وإن كان يلاحظ مع ذلك أن بعضاً من الصوفية المتأخرين قد خلطوا بين (عالم الأشباح المجردة) وبين عالم (الصور الإفلاطونية) كما أشار إلى هذا كوربان[٤].

---

(١) نفس المصدر والصفحة ـ السطر ١٨ ومايليه.

(٢) راجع كتاب (الكلمات المكنونة) لمؤلفة الفيض الكاشاني.

(٣) ونقل العلامة الشيرازي في شرحه على (حكمة الاشراق حديثاً مروياً عن النبي ﷺ: (الا إن جابلق وجابرص من عالم عناصر المثل، وهورقليا من عالم افلاك المثل). منقول من كتاب المثل الافلاطونية (عبد الرحمن بدوي): ص١٥٢.

(٤) كتاب (الجمع بين رأيي الحكيمين) للفارابي: ص٣١ ـ ص٣٢ كما أورده كتاب (المثل الافلاطونية (عبد الرحمن بدوي): ص١٣.

خامساً: ويستطرد أرسطو في فلسفته، وهي الجمع بين المادّة والروح والعقل، فيبحث عن المادّة من الأجسام والعناصر، ويبحث عن العقول المجردة، ففلسفته من ناحية مادية ومن ناحية أخرىٰ روحية عقلية، حتىٰ أصبح أتباع افلاطون يعرفون بالحكمة الاشراقية، وأتباع أرسطو يُعرفون بالفلسفة المشائية، وان فلسفته تبنىٰ على الأدلّة وعلى الأقيسة المنطقية، وأما فلسفة افلاطون فتبنىٰ على اشراقات النفوس وتجلّياتها والهاماتها من دون حاجة إلى البراهين والأدلّة والأقيسة المنطقية[1].

سادساً: أمّا صدر المتألّهين الشيرازي المتوفي (١٠٥٠هـ ـ ١٦٤٠م) الّذي لوّن نظرية الإشراقيين في الصور بلون يختلف عمّا هي عليه عند السهروردي بعض الإختلاف[2].

ولكن اطارها ـ هو كما يقول آية الله الشيخ محمد طاهر الخاقاني(قدّس سره) هو محاولة صدر المتألّهين الشيرازي: (الجمع بين فلسفة افلاطون وارسطو، فبنىٰ على أن الأساس واحد وان التوجّه من كلّ منهما الى هدف غير متعدد).

سابعاً: اما راي آية الله الشيخ الخاقاني(قده) الفريد المتجدد، والجريء والمتميّز بين الآراء الفلسفية في هذا الصدد، فيقول: (لايمكن إرجاع الهدفين إلى هدف واحد في جميع المواضيع، وأن الفلسفة اذا ثبتت على قواعد المشائيين لاتقوم على الهدف الّذي قام عليه الإشراقيون من إلّهامات النفس وإشراقاتها على الحقائق)[3].

---

(١) المثل العقلية الافلاطونية (عبد الرحمن بدوي): ص٣٨.

(٢) المثل الاعلىٰ في الفلسفة: ج١ ص٢٦.

(٣) المثل الاعلىٰ في الفلسفة: ج١ ص٦.

والخلاصة فالتيار الإفلاطوني الحقيقي هو ذلك الّذي بداه السهروردي في ثنايا فلسفته، واستمر حتى بلغ أوجه النهائي عند ملا صدرا الشيرازي (صدر المتألهين) والداماد محمد بن باقر شمس الدين الاسترابادي، وآخرون من فلاسفة الشيعة ونقحه وهذبه وترك بصمات واضحة فيه آية الله الشيخ محمد طاهر الخاقاني(قدّس سره)، كما يلاحظه طالب الفلسفة في كتابه (المثل النورية في فن الحكمة).

ويطرح المؤلّف(قدّس سره) المواضيع التي يضمّنها هذا الكتاب افكاراً فلسفية منوّعة، وتمتاز الافكار المطروحة بالبساطة والقرب في التناول، وهي مرآة توحي بالصدق، انعكست عليها وجدانات الفيلسوف وآراؤه في توضيح ماهية الفلسفة وأقسامها، وإنها تساوق الحكمة، ويتعمق في بحث أصالة الوجود وزيادة الوجود على الماهية والوجود المعنوي والذهني، والاحكام السلبية للوجود وتمايز الماهيات والوجود المطلق، ثم ينقلك نقلة فكرية إلى اقسام الوجود والماهية، وعلّة احتياج الممكن الى علّة، وحاجه المؤثر والماهية وأقسامها وأجزاءها وخواصّها، وخلاصة البحث عن أحوال الموجود بما هو موجود وموضوعه الموجود، بما هو موجود وغايته تمييز الموجودات الحقيقة من غيرها، وتعدد الاجناس والفصول، ثمّ يدخل في إطار فلسفة العلة والمعلول، وأقسام العلل واحكامها، ومعرفة العلل العالية للوجود وبالأخص العلّة الاولىٰ التي تنهي سلسلة الموجودات.

ويختم الكتاب في هدف البحث وهي الإلهيات؛ وهي أسمائه الحُسنى وصفاته العليا، مبتدءاً من علمه تعالى، ومستعرضاً قدرته وارادته، وانتهاءاً في حياته وتكلّمه تعالى.

وقد وُفّق المؤلف غاية التوفيق في إثبات واجب الوجود وهو عزّ اسمه.

وحلّ كثير من الإشكالات التي واجهت افلاطون وارسطو، اللّذان كانا يبحثان مثلاً في الوجود وخالق هذا الوجود.

واضفىٰ على بحثه نوعاً من الحداثة في الإستدلال والتوضيح والتبسيط والتيسير، بالاضافة الى أنه يتميز بالإحاطة والشمول والتمثل والاستيعاب، وقد استخلص لنفسه واصطفىٰ سبيلاً بين تيارات صاخبة من الفلسفة الإسلامية واليونانية قديمها وحديثها، بين سكينة اليقين وصخب الشك واضطرابه في منهج أبسط مايقال فيه إنه منهج متكامل يجمع بين الرؤية الداخلية والرؤية الخارجية، والله ولي التوفيق أنه سميع مجيب.

عبد الكاظم عبد الرزاق الصائغ
بكالوريوس في اللغة العربية
والعلوم الإسلامية
١٥/شعبان/١٤١٥

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المعلق

الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف خلقه محمّد وآله الطاهرين المعصومين الّذينَ أذهَبَ اللهُ عَنهُم الرِجسَ وَطَهَّرهُم تَطهيراً.

أمّا بعد: فقد وجدتُ ضمن مخطوطات الوالد(قده) التي لم تُطبع لحدّ الآن كتاباً سمّاه بـ «المثل النورية في فن الحكمة»، فرأيت أنّ من الصلاح تقديمه على بقية مخطوطاته التي ألّفها في الفقه، والأصول، والحكمة، والمنطق، وشرح بعض الخُطب النفيسة؛ حيث كان كتاباً موجزاً مشتملاً على كُلّيات علم الحكمة.

وقد حاولت تتميماً للفائدة الإشارة إلى بعض النكات، راجياً من الله تعالى التوفيق، على الرغم من قلّة البضاعة، وأن يجعل ثواب عملي لوالدي(قده) الّذي قضىٰ حياته في العلم والتُقىٰ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، من غير أن تأخذه في الله لومة لائم، والسلام على من اتبع الهدىٰ ورحمة الله وبركاته.

محمد كاظم آل شبير الخاقاني

بســـم الله الرحمن الرحيـــم

مقدمة المؤلف

الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف خلقه محمّد وآله الطاهرين المعصومين الّذينَ اذْهَبَ اللهُ عَنهُم الرجس وَطَهّرَهُمْ تَطْهيراً.

امّا بعد: فتُطلَق الحكمة لغة على معان كثيرة: منها العلم وهو المقصود في موضوع كتابنا، ومنها الحُكم والحقّ والصواب واتقان الشيء، ولعلّ إطلاق الحكمة على ما عدا العلم مجاز أو من باب لوازم الشيء، فإن الإتقان والصواب والحقّ من لوازم العلم، فإذا عَلِم الإنسان شيئاً وتأكّد منه صار صواباً وَحُكماً وإتقاناً.

والفلسفة كلمة يونانيةٌ دخيلةٌ على لُغة العرب تساوق الحكمة، وإنّ الفلسفة الحقّة هي ما طابقت الشرع القويم، فالشرع فلسفة ظاهرية، والفلسفة شرع باطني، فكلّ يُطابق الآخر، وإلاّ فهي أوهام وخيالات.

وامّا بحسب الإصطلاح وماشاع بين أهل الفن: فالحكمة هي

العلم الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود، على قدر طاقة النفوس البشرية، وفقاً للبرهان والدليل، لا طبقاً للظنون والتقاليد.

وموضوع الحكمة: هو الموجود بما هو موجود؛ أيّ مطلق الوجود وعوارضه اللاحقة له، من قبل أن يتخصص الوجود أو يتقيّد فيصير فناً خاصاً من الفنون.

وغاية الحكم: تمييز الحقائق من الخيالات والأوهام، فعلى الباحث أن يبذل أقصىٰ جهده لينزّه علمه عن الجهل، وفعله عن الجور، وجوده عن البخل، وحلمه عن السّفه، فيشبّه بالخالق تعالىٰ في صفاته وأفعاله، كما ورد: (تخلّقوا بأخلاق الله).

وإنّ غاية الفلسفة: إعداد النفوس للإستكمال، وبلوغ أعلىٰ درجات الكمال المقدور، لتصل النفوس إلىٰ معرفة الوجود بأعلىٰ مراتبه الممكنة، وأفضل منازله.

وقد ورد المدح في الكتاب الكريم للحكمة في مواضع عديدة، فقال تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الحِكمةَ فَقَدْ أُوتيَ خيراً كَثيراً﴾(١).

وقال أيضاً: ﴿هُوَ الّذي بَعَثَ في الأُمّيينَ رَسُولاً منْهُمْ يتلوا عَليهم آياته ويُزكّيهِمْ ويُعَلّمَهُمْ الكِتابَ والحِكمَةَ﴾(٢).

ومَدَحَ نفسه، بقوله تعالى: ﴿تَنزيلٌ مِنَ حكيمٍ حَميد﴾(٣).

وقد وردت تعاريف كثيرة للحكمة من قدماء الفلاسفة ومحدثيهم، لكنهم لم يقصدوا بيان حقيقه الحكمة وماهيتها من جميع الجهات لإستحالة ذلك؛ حيث أنّ الحكمة عند التحليل:

---

(١) البقرة: ٢٦٩.

(٢) الجمعة: ٢.

(٣) فصلت: ٤٢.

عبارة عن معرفة الوجود وعوارضه وأسبابه، ومعرفة كنه الوجود وعوارضه وأسبابه بالإحاطة به، واكتناه حقيقته مستحيلة، أضف إلىٰ ذلك أن الحكمة من المعاني العامّة الشاملة التي تسبق إلىٰ الذهن أوّلاً، من دون توسط مفهوم قبلها، فلو احتاجت هذه المعاني إلىٰ معرّفات لما كانت من الأوّليات.

وتنقسم الحكمة إلىٰ: نظرية علميّة وإلىٰ عمليّة:

أمّا النظرية: فتنقسم إلى: الحكمة الإلهية وتُوسم بالفلسفة الأُولىٰ، وإلىٰ فلسفة رياضيّة وتوسم بالفلسفة الوسطىٰ، وإلى فلسفة طبيعية وتوسم بالفلسفة السفلىٰ.

وأمّا الفلسفة العمليّة فتنقسم إلىٰ: أخلاقيّة وسياسية:

أمّا الأخلاقيّة: فإن تعلّقت مسائلها بتخلّق النفس بالصفات الفاضلة وتجنبها الرذائل فتوسم بعلم الأخلاق، وهو يبحث عن المثل العليا، والموازين والمقاييس التي يُقاس بها السلوك الإنساني، وأمّا إن تعلّقت بسلوك الشخص مع أهل بيته فتُوسم بعلم تدبير المنزل.

وأمّا السياسية: فإن تعلّقت مسائلها بنظام الشرائع والأديان فتوسم بعلم الشريعة والنبوّة، ويُطلق عليها علم الناموس أيضاً، ويقصدون به الوحي الإلهي المنزل على بعض الأنبياء والأولياء، وإن تعلّقت بنظام السلطنة والمملكة الداخلي والخارجي فتوسم بعلم السياسة بالمعنى الأخص.

وجميع ماذكرنا من تقاسيم للفلسفة فإنّما هي للفلسفة بالمعنى الأعمّ، وأمّا إطلاق الفلسفة على ماتبحث عنها غالب الكتب

الحكمـية فهـو القسم الإلهي والطبيـعي وعلم النفس والأخلاق خصوصاً الحكمة بالمعنىٰ الأخصّ؛ لإنّ بها معرفة الله تعالى التي هي الغاية الحقيقية للنفوس البشرية، ومن المعلوم أنّ شرف العلم يتبع شرف المعلوم، وأيّ معلوم هو أعظم وأجلّ من واجب الوجود بالذات(١).

---

(١) قد عرّفت الحكمة بتعاريف أخر منها: أن الحكمة استكمال النفس بمعرفة حقائق الموجودات على ماهي عليه، والحكم بوجودها تحقيقاً بالبرهان لا اخذاً بالظن والتقليد بقدر الوسع البشري.

ومنها: أن الحكمة هي نظم العالم نظماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية، ليحصل التشبّه بالباري تعالىٰ.

ومنها: أن الحكمة خروج النفس من القوّة إلى الفعل، وإلى كمالها الممكن في جانبي العلم والعمل.

ومنها: أن الحكمة معرفة الكائنات وأسبابها ومبادئها الجوهرية وعلّتها الأولىٰ.

ومنها: البحث عن حقائق الموجودات ونظامها الجميل لمعرفة المُبدع الاول.

ومنها: أن الحكمة هي النظر في الموجودات من جهة دلالتها على الصانع.

وهناك تعاريف أخر: وقد اجتمعت جميع الحقائق المطلوبة الحكمية لتكميل النفس بكلّ مالها من الاسفار العرفانية في مطلوب الرسول الأعظمﷺ حينما دعا ربه تعالى: (ربِّ أرني الأشياء كماهي)، فإن من رأىٰ الحقائق رؤية إيقان وإذعان انقادت جوارحه، وقويت نفسه.

. . . .

والتأمل قاض بأن جميع التعاريف المذكورة متقاربة، لأن المطلوب في فن الحكمة هو معرفة الحقيقة، ومن قصر النظر على عالم المادة فقد كان من باب الخطأ في المصداق لقصور أو تقصير.

وأمّا ماورد من مدح الحكمة في الكتاب الكريم، فهل هو شامل للحكمة بالمعنى المصطلح للفلاسفة أم لا؟ فهو أمر يحتاج إلى تتبع أكثر وبحث ادقّ، ولكن الّذي لاريب فيه أن إدراك الحقائق واتقانها في ميادين العلم والعمل وهو الشرع القويم يشمل من الحكمة بالمعنى المصطلح ماكان مطابقاً لنفس الامر والواقع، وينفي منها ماكان اوهاماً لم تستند إلىٰ أسسٍ علميّة ثابتة.

وقد ذكروا لتكميل النفس اسفاراً اربعة هي منازل سلوك العارفين وهي: السفر من الخلق إلى الحق تعالى بمشاهدة جليل صنعه في الآفاق والأنفُس لترتفع عن النفس حجب الظلمات، ثمّ السفر الثاني من الحق إلىٰ الحق، ثم السفر الثالث من الحق إلى الخلق، ثم السفر الرابع من الخلق إلى الخلق، وتفصيل هذه الاسفار ومدىٰ صدق انطباقها على النفوس في سيرها التكاملي بما يشمل نفوس الأنبياء والأولياء لايناسب هذا الكتاب وتعليقته الّذين بنيا على الإختصار.

* * *

الفصل الأول

الكلام الإلهي

وفيه مباحث :

المبحث الأول
في الوجود والعدم

لاشك في أنّا نشاهد صوراً في أنفسنا للأشياء الخارجية بتوسط حواسّنا الظاهرة، ونُدرك أيضاً أُموراً بتوسط حواسّنا الباطنة لايُدركها الحسّ الظاهر، نظير تصوّر الملائكة والعقول، وتصوراتنا الذهنية التي لاوجود لها مشاهد، يعبّر عنها وعن كلّ ماتقدم بأنّه: (وجود وموجود) كما أنّا نعبر عن اللاشيء واللامتحقق معدوماً وعدماً.

فإذن خطور الشيء واللاشيء عند أنفسنا أمر بديهي، وهذا معنىٰ مايقوله الفلاسفة: (من أن مفهوم الوجود من أوضح المفاهيم الأوّلية التي تأتي في الذهن) فمفهوم الوجود ما انتزعت ذاته عن مقام طرد العدم، وأمّا اللاشيئيّة وصرافة النفي فإنّها تُنتزعُ من معنىٰ العدم.

وأمّا إن أردت أن تعرف حقيقة الوجود معرفة تامّة وراء هذه المعرفة الإجماليّة، بأن تُحيط بحقيقة الوجود لا بنحو المعرفة المفهومية التي يشاهدها كلّ أحد فهو ممتنع.

أمّا إمتناع المعرفة فبيانه: أنّ معرفة الوجود تفصيلاً امّا بالماهيات الذاتية من الجنس والفصل، وأمّا بالعوارض اللازمة، ويُعبّر في الإصطلاح عن الماهيات الذاتية بـ (الحدّ) وعن الماهيات العرضية بـ (الرسم) كما ويُعبّر عن ذلك أيضاً بما وقع جواباً عن السؤال بما الشارحة، التي يُقصد بها في مقام الجواب بيان مفهوم الشيء من الماهيات الذاتية أو العرضية.

وأمّا أن يُعرّف الوجود بنفسه منضماً إلىٰ الماهية ويُعبّر عنه عندهم بجواب (ما الحقيقية) ومعناه أن يقع الجواب بحقيقة الشيء الموجودة التي اكتنفتها الماهيات والمميزات.

وعليه فنقول: يمتنع أن يعرّف الوجود على الوجه الأوّل؛ لأن الوجود يُنتزع من ذاته، وحقيقته طرد العدم ونفيه، وما كانت هذه حقيقته يستحيل أن تتساوىٰ فيه نسبة الوجود والعدم، على أنّه حسب الفرض إن الماهية هي تلك الحدود المكتنفة للوجود المميزة له عن غيره، وذلك المفهوم الحاكي عن المرتبة، وما كانت نفسيته كذلك يستحيل أن تكون حقيقته ونفسه يلزمها طرد العدم؛ لأن الماهية تكتنف الوجود وتعرضه واقعاً، وليست هي نفسه وعين حقيقته لزيادة الماهية ومغايرتها للوجود.

فإذا وقع تعريف الوجود بالماهيات الذاتية أو العرضية كان

تعريفاً بشيء أجنبي عن حقيقة الوجود وسنخاً آخر؛ لأنَّ حقيقة الماهية اللااقتضاء الذاتي، وهذه حقيقة تخالف الوجود فكيف تقع معرفّة له(١).

ويُعبّر عن التعريف بالماهيات الذاتية أو العرضية، بشرح الاسم في الإصطلاح الفلسفي، وأمّا الشرح اللّغوي فهو شرح المفهوم وتبديله بمفهوم آخر أو ضح منه، كسعدانة نبت.

وتعريف الوجود إنّما يتحقق بالشروح اللّفظية، وإلاّ فلو حصل الوجود في الذهن وأمكن تعريفه لانقلبت ذاته وحقيقته من لعينية إلى الذهنية، ومن الأصالة والثبوت، إلى الظل والخيال، وهذا من أقبح المحاذير والمحالات البرهانية(٢).

---

(١) لأن تعريف الوجود بالأجناس والفصول وغيرهما من العوارض يرجع إلى الماهية؛ لأنّها المقسّم للكليات الخمس، والوجود قسيم الماهية وإن ذهب صدر المتألّهين إلى أن الفصل من سنخ الوجود، فإن لكلامه محلاً آخر.

وبالجملة لمّا كان تحقق الماهيات بواسطة الوجود، كانت الماهية محتاجة إلى الوجود خارجاً وذهناً، وماتوقّف على شيء لايكون معرّفاً له؛ لأن بالوجود ظهور الماهيات، فإذن عدم تعريف الوجود بالماهيات ذاتية كانت أو عرضية لفرط وشدّة جلائه ووضوحه لدى النفس لا لخفائه، أضف الى ذلك أن مفهوم الوجود أول الأوّليات التصويرية، فلا يُسبق بمفهوم آخر، وما يجيء له من تعريف يكون منبّهاً.

(٢) المعلوم بالّذات والحاضر لدى النفس أي المعلوم بالعلم الحضوري هي الصورة الذهنية، وأمّا حقيقة الوجود وكنهه فمعلومة بالعرض في مقام

. . . .

العلم الحصولي، وإن كانت الصورة الذهنية مرادة للفيلسوف بماهي فانية في المعنون وبنحو المرآتية للخارج ونفس الأمر، وإن الوجود والحقيقة حاضرة لدىٰ كلّ مُدرِك، بل لدى كلّ شيء بقدر سعة وجوده.

وبالجملة: لمّا كان المهم لدى الفلاسفة البحث عن حقيقة الوجود وعوارضه، كان البحث عن المفاهيم بحثاً مرآتياً وعنواناً فانياً في المعنون، والبديهي هو تصوّر مفهوم الوجود، وامّا درك الحقيقة التي مفهوم الوجود حاكٍ عنها فهو في غاية الخفاء في مقام العلم الحصولي، نعم حقيقة الوجود حاضرة لدى نفسها، كما وأن تجلّيات الشيء وظهوراته حاضرة عنده بالعلم الحضوري ايضاً، ولذا كان علم الحق تعالى بنفسه وبالممكنات علماً حضورياً.

فمفهوم الوجود اول الأوليات التصورية، كما وأن أبده البديهيات التصديقية إمتناع إجتماع النقيضين، ومن المعلوم أن للعلم تقاسيم مختلفة، منها تقسيمه إلى الحضوري والحصولي، ومنها تقسيمه إلى التفصيلي والإجمالي، ومنها تقسيمه إلى الفعلي والإنفعالي، ومنها تقسيم العلم الحصولي إلى تصوّر وتصديق، ويُقسّم كلّ منهما إلى البديهي والنظري، ثم يُقسّم البديهي إلى اقسامه التي منها الأوليات، ومفهوم مبدأ المبادىء التصورية.

وأن السير للسالك في كلّ ماتستعلم حقيقته فإنه يكون بامور:

اولاً: السؤال عن مفهوم اللفظ، وهو مطلب (ما) الشارحة اللّفظية، فيقال مثلاً: ما الاسد؟ فيجاب: بأنّه السبع لمن كان هذا اللّفظ اجلىٰ عنده من الاوّل.

وثانياً: بالسؤال عن وجود الشيء، المعبَّر عنه بالسؤال بـ (هل) البسيطة، فيقال: هل الأسد موجود؟

وأمّا أنّه لايقع له تعريف حقيقي؛ فلبداهة أنّ التعريف الحقيقي هو كشف وإيضاح حقيقة الوجود، وهذا لايحصل إلّا لمعرّف وشارح يحيط بالوجود مكتنفاً إيّاه، وهو المظهر له ويستحيل اكتناف الوجود والإحاطة به وإظهار حقيقته بغيره(١).

وثالثاً: بالسؤال عن ماهيته في نفس الأمر، المعبَّر عنه بالسؤال بـ (ما) الحقيقة.

ورابعاً: بالسؤال بـ (هل) المركبة، وهو السؤال عن عوارض الشيء، كهل الأسد قوي مقدام؟

وخامساً: بالسؤال بـ (لِمَ) عن علّة الشيء الفاعلية أو الغائية، وهي (لم) الثبوتية، المعبّر عنها بالواسطة في الثبوت.

وسادساً: بالسؤال عن الشيء بـ (لِم) الإثباتية، المعبَّر عنه بالواسطة في الإثبات والتصديق، وهو السؤال عن الحدّ الاوسط للشيء.

والتعاريف تارة لفظية، ومرجع البحث عنها القواميس اللّغوية، وتارة غير لفظية، فإن كان البحث عن جنس الشيء وفصله، قبل فرض ثبوته في الخارج سميّ التعريف بـ (شرح الإسم) وإن كان بعد ثبوته في الخارج، كان التعريف حقيقياً، وقد يُطلق (شرح الإسم) على التعريف اللّغوي أيضاً.

(١) غير الوجود لايكون معرِّفاً للوجود كالماهيات والعدم، وأمّا الوجود فإنه حاضر لنفسه وتجلّياته منكشفة لديه كشفاً تاماً تفصيلياً في عين وحدته وبساطته؛ لان الشيء لايغيب عن نفسه، كما وانّ تجلّياته وأسمائه لاتغيب عنه أيضاً؛ لانه منشا تحققها وظهورها، وكما انّه لاسبق ولا لحوق في بحت النور كذلك لا مجال للإجمال والخفاء هناك.

فإذن لايعرّف الوجود بالحدود والرسوم؛ لإن الوجود واضح بدواً خفي الحقيقة غاية الخفاء(١). قال الشيخ الرئيس في النجاة:

(إنّ الوجود لايمكن أن يُشرح بغير الاسم، وهو الشرح اللّفظي، لإنه مبدأ أول لكلّ شرح فلا شرح له، بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء) وغرض الشيخ أن مايجيء في الذهن ابتداءاً لايقع له شرح؛ لإن المعرّف يجب أن يكون أجلىٰ من المعرَّف ومساوياً له في العموم والخصوص ليكون جامعاً مانعاً، ولو كان أخفىٰ لم يقع معرّفاً، ولذا كانت التعاريف المذكورة في كتب الفلاسفة، مثل: أن الوجود هو الثابت العين، أو الّذي يُمكن أن يُخبر عنه من التعاريف اللّفظية، وإلاّ لكانت التعاريف دورية.

وينحصر أمر العلم الحضوري بحضور الشيء أو بحضور المعلول عند علّته، وحضور الأشياء بنحو العلّية لا ينطبق إلاّ على مَنْ أوجدها، وهو الله تعالى القاهر لخلقه وعباده(٢).

---

(١) المراد من غاية الخفاء لانهاية الخفاء، وهو الإمتناع لإمتناع حضور كنه الوجود في الذهن.

(٢) وقيل أيضاً بحضور العلّة لدى المعلول بقدر سعة دائرة وجود المعلول.

* * *

المبحث الثاني
في أصالة الوجود

وقع الخلاف بين الفلاسفة فيما هو مُشاهد ومتحقق، هل هو مطابق مفهوم الوجود أو مطابق مفهوم الماهية؟.

ذهب المحققون من الفلاسفة: إلى أن المتحقق والثابت وما كانت حيثية ذاته طردالعدم هو مطابق مفهوم الوجود، وذهب آخرون الى الثاني، واتفقوا جميعاً على انّ نزاعهم ليس في الطبائع الكلّية والمفاهيم العامة، كماهية الإنسان والحيوان والجسم؛ لأن الفلاسفة والمتكلّمين قاطبة مصرحون بأن الطبيعة من حيث هي هي ليست إلاّ هي.

ويقصدون بهذه العبارة: أن الطبيعة الكلّية كالإنسان ليس إلاّ هو نفسه من حيوان وناطق، بلا دخل لأي شيء في طبيعته غير الحيوانية والناطقية من اللّوازم كالضحك، والمشي، والكتابة، أو الوجود الخارجي، أو الذهني، وكذا العدم فإن مفهومه ليس دخيلاً

في مفهوم الإنسانية.

فكلّ ماهو ليس من نفس الطبيعة من الذاتيات خارج عنها، فهم يريدون ان الطبيعة المعروفة الكلّية كالإنسانية لاتشمل غير طبيعة الإنسان من الحيوان والناطق، فلاتشمل الطبيعة ماهو خارج عن نفسها من اللّوازم والعوارض، أو الوجود الخارجي، أو الذهني، أو العدم(١).

فاذن يختص النزاع عند التأمل في: أن الثابت والمتحقق والطارد للعدم هو مطابق مفهوم الوجود، أو مطابق مفهوم الماهية الجزئية التي يُعبّر عنها الفيلسوف بالفرد(٢).

---

(١) الماهية من حيث هي هي ليست إلاّ هي لا كلّية ولاجزئية، ولكن في الذهن تعرضها الكلّية، وفي الخارج تعرضها الجزئية، وعلى هذا فيكون مراد الوالد(قده) من الماهية التي يبحث عنها في باب الأصالة هي الماهية الخارجية التي للتشخص كانت جزئية، لا الماهية المعروضة للكلّية في الذهن، وعليه فيقال ان منبع الآثار وماهو المتعين في الخارج هل هي انسانية زيد مثلاً أو وجوده؟.

(٢) يقع النزاع أوّلاً بين الفلاسفة والسوفسطائيين في ثبوت واقعية وعدم ثبوتها، ثم بعد طي مرحلة الشك أو عدم المرور عليها، لحكم الفطرة والعقل بوجود واقعية لاريب فيها، يقع النزاع في: أن هذه الواقعية هل هي مطابق مفهوم الوجود أو الماهية، لأن الإنسان إذا شاهد أي شيء في عالم الإمكان كزيد، أو الكتاب، أو السماء، أو الأرض، يرى لدى ذهنه تحقق مفهومين مفهوم الوجود ومفهوم تلك الماهية الخاصة، فمثلاً عند مشاهدة زيد يتحقق في الذهن مفهوم الوجود والإنسانية، بمعنى أن زيداً موجود

. . . .

وإنسان، لأن كلّ ممكن زوج مركب من ماهية ووجود.

فإذن هناك حيثية اشتراك بين زيد والكتاب، والسماء والأرض، وغير هذه الأمور، وهذه الحيثية المشتركة هي الوجود، وهناك حيثية اختصاص وهي الإنسانية والكتابية والسمائية والأرضية مثلاً.

وليس النزاع كما هو واضح في أن المتعيّن وماهو الاصيل ومنشأ الآثار في الخارج هل هو ما وضعت له كلمة الوجود او الماهية ليصبح النزاع لفظياً؟

فإن قلنا: باصالة الوجود تكون الماهية متحققة بالتبع والعرض، ومن الإعتبارات النفس الامرية، وعلى العكس من هذا، لو قلنا: باصالة الماهية فانه يكون الوجود أمراً اعتبارياً متحققاً بالتبع والعرض، اي يكون إطلاق المتحقق عليه لواسطة في العروض تبعاً لمنشأ انتزاعه وهي الماهية.

ومن المعلوم انه ليس من لوازم القول باصالة الوجود او الماهية القول بالجعل، لإحتمال ان يكون الشخص ليس من الموحدين، فلايقرّ بالجعل لعالم الإمكان.

ومراد القائلين باصالة الماهية: ان المتحقق ليس إلاّ حصص الماهيات الخارجية، وإنّه ليس للوجود تحقق وراء الحصص الماهوية؛ لانه لمّا كانت الماهية من حيث هي هي ليست إلاّ هي باتفاق الجميع؛ أي ليست موجودة ولا معدومة، ولا واحدة ولا كثيرة، وليست اي شيء آخر إلاّ ذاتها وذاتياتها، فلايعقل ان يكون النزاع فيها بهذا اللّحاظ؛ لانها بهذا اللّحاظ ليست محلاً لاي عارض من العوارض.

واما القول باصالتهما معاً، فعلى فرض وجود قائل به فهو من الشاذ النادر؛ لإستلزامه كون الشيء الواحد شيئين، والقول بالثنوية في نفس

. . . .

الامر وعدم إنعقاد الحمل، لان من شرائط الحمل الإتحاد، ولايجوز حمل المباين على المباين؛ لان ملاك الحمل أن يكون بين المحمول والموضوع وحدة من جهة تصحح الحمل، واختلافاً من جهة لتتحقق الاثنينية، وغير هذه الأمور من التوالي الفاسدة إلاّ ان يُراد من الأصالة مجرد مايترتب على الشيء من اللّوازم، وعليه فلاباس من القول بان العينية وإن كانت لأحدهما في الخارج، ولكن لكلّ من الأمر العيني والإعتباري لوازمه.

لكن قد يُقال: بان القول بكون الممكن زوجاًتركيبياً من ماهية ووجود إنما ينطبق على مسلك المشائين، وامّا على مسلك بعض الإشراقيين فالمجردات عندهم وجودات محضة، وانوار لاظلمة فيها ولا ماهية لها.

والجواب كماهو مقرر في محلّه: ان مرادهم من الصرافة ان حكم الوجود في المجردات غالب، وحكم الماهية والظلمات مندك، فإذن كأنّ المجردات لسعة وجودها وقرب مقامها من محض النور، ولا نهاية الوجود الإلهي لا ماهية لها، ولكن ليس معنى هذا إنكاراً للحدية والماهية هناك.

وسيأتي تفصيل البحث حول اصالة الوجود أو الماهية إن شاء الله تعالى في شرح شرح منظومة المحقق السبزواري(ره) ولكن أقول هنا على سبيل الاجمال:

انّه لاينبغي ان تُنسب أصالة الماهية إلى الكثير من عظماء الإشراقيين أو غيرهم، على مافُسرت به أصالة الماهية من كون العينية والخارجية والآثار لها لا للوجود؛ لان الوجود أمر إعتباري يُنسب إليه التحقق بالتبع، بلحاظ حال المتعلق وهي الماهية؛ لان المتتبع لكلمات قدماء الفلاسفة الى الآونة الاخيرة مما قاربت عصر صدر المتألّهين، لايرى لبحث أصالة الوجود أو الماهية بمعناه المبحوث عنه اخيراً عيناً ولا اثراً، وذلك لا لعدم التفات لهذا

. . . .

البحث، بل لحكم الفطرة والوجدان بأن الطارد للعدم هو الوجود.

ولمّا كانت أصالة الوجود وعينيته خارجاً أمراً بديهياً، ماتعرض لها الفلاسفة في بحوثهم، وما أضاعوا الحياة حول هذه الأمور البديهية ولكن لابمعنى ان الماهيات أمور اعتبارية هي مجموعة سلوب ونفاد أمر وإن استلزم الوجود الامكاني النفاد والسلب والتوقف على المرتبة الخاصة، بل الماهيات هي المراتب الوجودية والتحققات العينية في عالم الإمكان؛ لأن الوجود إذا نزل عن مرتبة الوجوب الذاتي وأصبح واجباً بالغير، كان حصصاً وتحققات خاصة، فالإنسانية مثلاً واقع وجودي بمرتبة خاصة من التحقق، لأن الوجود باطلاق الكلمة شأن بحث النور الإلهي، فالتحققات في عالم الامكان كإنسانية زيد، وحجرية هذا الحجر، هي التعينات الوجودية، لأن المرتبة الخاصة الوجودية لاتزيد ولاتغاير ذلك الوجود الخاص.

ولكن لمّا يلحظ الذهن الوجود تارة كحيثية مشتركة، يرى بهذا التعمل العقلي التعينات الوجودية الخاصة، كانسانية زيد، وحجرية هذا الحجر، أمراً يغاير تلك الحيثية المشتركة وإن كانت مرتبة الشيء في نفس الأمر والخارج نفس الشيء.

فإذن اتضح ان الماهيات من سنخ الوجود، وعليه فلامعنى للقول بأن الاصالة لأيهما في الخارج، وكيف يتردد اولئك العظماء من الفلاسفة في مثل هذه البديهيات، وعلى هذا يتضح أن المفاهيم والماهيات الذهنية حواكٍ عن مراتب الوجود الامكاني، ويكون على قدر سعة النفس وقوتها التطابقَ مع نفس الأمر والعينية الخارجية، كحكاية العنوان عن المعنون، لا أنّ الماهية تتحقق في العالمين الذهني والخارجي، على خلاف الوجود كما قالوا في بحث الوجود الذهني، وجعلوا هذا من جملة الأدلة على أصالة الوجود،

. . . .

وكيف يخفى خطأ القول بأصالة الماهية على مافُسر به القول بأصالة الماهيه على الكثير من أعلام الحكمة، في حين كونه يلتفت اليه طلاب هذا الفن بأدنى التفات.

فاتضح من بياننا هذا: أنه ليس هناك من بحث باسم أصالة الوجود أو الماهية بين فلاسفة الاشراق والمشاء، وإن هذا البحث من العناوين الحادثة، وإن مراد مَنْ طرحَ هذا البحث ليس هو الذي بأذهان الكثير من المتاخرين، من أن الاصالة لمطابق مفهوم الوجود أو الماهية، ليصبح الآخر أمراً اعتبارياً إنتزاعياً يُنتزع من منشأ انتزاعه، بل المراد امّا بعض المباني والمسالك العرفانية، فتكون الأصالة أو الاعتبار بذلك اللّحاظ العرفاني، كما يكون فناء عالم الإمكان والإنسان الكامل بهذا اللّحاظ أيضاً.

أو يرجع بحث أصالة الوجود أو الماهية الى قوّة أحكام الوجود في عالم التجرد، وإندكاك أحكام الماهية هناك، بمعنى أن الوجود إذا قوي واتسع كان عين الشوق والفناء في ذات الحق تعالى، بما يستوجب قوّة وجهه الإلهي واندكاك مرتبته الخاصة، ونفسيته المعينية المعبَّر عنها بالماهية؛ لأن كون الوجود بمرتبة خاصة لقصور عالم الامكان شرّ لايؤمن عقباه، إلاّ بالارتباط بمحض النور، وهذا لايحصل إلاّ للمقربين من خَلقِ الله تعالى، كأشرف الكائنات وآله الأطهار والملائكة والانبياء، ثمّ الخلّص من عباده المؤمنين.

وعلى العكس من عالم التجرد يكون عالم الطبيعة، حيث تكون القوة لأحكام الماهية والضعف لأحكام الوجود، لما للمرتبة الوجودية من ضيق، ومما يؤيد هذا أن شيخ الإشراق الذي هو ممن ينسب اليه القول بأصالة الماهية واعتبارية الوجود، نراه يقول: أن المجردات الإمكانية آنيات

. . . .

بحتة، أي وجودات محضة لا ماهية لها، فكيف يُنسب القول بأصالة الماهية بمعناه المشهور بين المتاخرين الى من ينكر الماهية في عالم التجرد الامكاني، في حين ان كلّ ممكن زوج تركيبي من وجود وماهية، فإذن ليس مراد شيخ الإشراق من الأصالة إلاّ قوّة الأحكام او ضعفها، فحينما ينكر الماهية في عالم التجرد إنما يريد الإشارة الى ضعف احكام الماهية وقوّة أحكام الوجود، بمعنى ان الوجود كلّما اتسع تحققه وكليته، وقرب من الحق تعالى قلّت شروره وكثرت انواره، وكلّما بَعُدَ عنه تعالى كثرت شروره لضيق تحققه الوجودي، وهذا معنى لاربط له بأصالة الوجود أو الماهية بمعناه المشهور.

أو يرجع بحث اصالة الوجود أو الماهية إلى اختلاف في الإعتبار واللّحاظ، فمن نظر الى العدم وأن الوجود نقيضه، قال: بأن الأصيل هو مطابق هذا المفهوم، وإن مراتب التحققات في عالم الامكان وهي الماهيات ليست إلاّ إعتبارات لاتزيد في التحقق على الواقع العيني، وهو الوجود لأن كون الشيء بمرتبة وجودية لايزيد على الشيء إلاّ باللّحاظ والإعتبار الذهني.

ومن البديهي ان الماهية المبحوث عنها ليست الماهية من حيث هي هي، وهي لسان عالم الإمكان، والسؤال والقبول قبل الفيض الإلهي، وإلاّ لكان البحث بديهي البطلان؛ لأن الماهية من حيث هي هي ليست إلاّ هي، فإذن المراد من الماهية مرتبة وجود زيد الخارجي مثلاً، ولكن ليس معنى هذا ان الفلاسفة مترددون في ان الأصالة لمطابق ايّ من المفهومين الوجود أو الماهية، حتى يقال بأن الرأي السائد قبل صدر المتالهين كان القول بأصالة الماهية ثم اصبح القول بأصالة الوجود هو الرأي السائد.

. . . .

ومن نظر الى الوجود بلحاظ تحققاته الخاصة ومراتبه المعينة، قال: بأن الأصالة للماهية وهي المرتبة الخاصة الوجودية، لعدم تحقق الوجود بما هو وجود في عالم الامكان، فهو ليس إلّا أمراً إعتبارياً يُنتزع من تلك المراتب الوجوديه الخاصة لأن الفصل الحقيقي عين الوجود، وما يذكر من الفصول إنما هي بعض الآثار واللوازم الخاصة وقد تقرر في محله انه لايمكن احضار حقيقة الوجود بفصله الحقيقي في عالم العلم الحصولي لأنه لايعقل احضار الخارج بالعلم الحصولي وما هو من شان الذهن ليس الاّ المفاهيم.

أو مراد القائل بأصالة الماهية، أن المرتبة الخاصة من الوجود في عالم الامكان، تكون لها الأصالة والآثار، وهي الفرد من النوع وهي حقيقة الانسانية الخارجية أو الفرسية مثلاً، وليست الآثار والأصالة لتلك الحيثية والجهة المشتركة العامّة، وهي الوجود من حيث هو وجود؛ لأن الوجود بما هو وجود لاتحقق له في عالم الإمكان إلّا بمرتبته الخاصة، لان الوجود باطلاق الكلمة شان الوجود في عالم الوجوب الذاتي، الّذي هو بحت الوجود والنور، وعليه فلابدّ من كون الأصالة والآثار في عالم الإمكان للماهية وهي المرتبة الخاصة من الوجود، وامّا الحيثية المشتركة فهي أمر إعتباري لاتحقق له في الخارج.

فإذن تكون الأصالة والعينية والآثار لتلك المرتبة الخاصة من الحصص الوجودية، المعبَّر عنها بإنسانية زيد أو حجرية هذا الحجر؛ لأن الماهيات هي تلك المراتب الوجودية في عالم الإمكان، ومعلوم أن المراد منها هي تلك الآثار والإشراقات الإلهية، وإلاّ فقبل هذه المرحلة لاوجود امكاني ولا مرتبة خاصة عينية لعالم الإمكان؛ لان الامكان محض القبول الّذي هو محل للفيض الالهي، في مقابل الإمتناع والإباء عن قبول الفيض.

. . . .

وليس معنى هذا أن يكون محض القبول ظرفاً ثابتاً في الازل، وإلاّ لكان فعلية لامحض قبول، وعُلم أيضاً أن كون الوجود الإمكاني بمرتبة، وهي الماهيات ليس أمراً وراء الوجود؛ لأن كون الشيء بمرتبة عين الشيء، وعليه فلايقع النزاع المفروض أن الاصالة لاي منهما.

ولذا لم يتطرق لهذا البحث بمعناه المشهور عند المتاخرين متقدموا الفلاسفة، ومن تطرق له إنما أراد منه بعض الوجوه التي تقدم احتمالها.

وبالجملة لا أرىٰ لبحث أصالة الوجود أو الماهية بمعناه الفعلي وجهاً، سوىٰ إضاعة الحياة في أمر بديهي لاتردد فيه؛ لأنه بعد كون التناقض بفطرة العقل إنما هو بين الوجود والعدم، لابد أن يكون الطارد للعدم هو الوجود، فالمفاهيم الذهنية من النوع والفصل والجنس ليست إلاّ حواك عن المراتب الوجودية، والماهيات في الخارج هي تلك المراتب الوجودية، فالحيوانية الناطقية على فرض كونها هي الجنس والفصل الحقيقي للإنسان، وليست من أقرب اللّوازم ليست تفاد أمر، بل إنّما هي تعين خاص وشخص معين طارد للعدم في عالم الإمكان على قدر سعته الوجودية، والقدر الوجودي عين ذلك الوجود الخاص الإمكاني.

وهذا معنى لايخفى على فاضل فضلاً عن أعاظم فلاسفة الإشراق، ولذا ماتطرق له من الأقدمين أحد من الفلاسفة حتى هذه القرون المتاخرة.

البرهان الأول: الإستقراء العقلي، وتحقيق القول فيه: بأنّ المتحقق والأصيل هو الوجود لا الماهية الجزئية؛ وذلك لأنّا بالإستقراء نتعقّل ثلاث مفاهيم ليس وراءها مفهوم آخر.

أحدها: مفهوم التحقق والشيئية، وهو المفهوم الّذي بنفسه يكون سالباً وطارداً للعدم.

ثانيها: مفهوم اللاتحقق واللاشيئية، وهو المعنى السلبي الّذي ليس فيه شائبة الإيجاب، وهذا المفهوم يناقض الأوّل بتمام المناقضة.

ثالثها: مفهوم اللااقتضاء، أي مفهوم ماتكون نسبته إلى التحقق واللاتحقق على حدّ سواء.

ومن المعلوم أنه لايصح أن يكون الأصيل والمتحقق خارجاً هو اللامتحقق؛ فإنّ ذلك واضح المناقضة، وكذلك أيضاً لايصح أن يكون المعنى الثالث لعين المناقضة؛ لأن ماكانت نسبته نسبة التساوي الى التقرر واللّاتقرر كيف يصير متقرراً بنفسه؛ لأن نسبة الماهية الكلّية إلى كلٍّ من الوجود والعدم على حدّ سواء، والماهية الجزئية هي عين الماهيةِ الكلّية، إلاّ أنّها أُضيف إليها بعض القيود والحدود، وإضافة الف قيد إليها لايجعلها متشخصة خارجية، نعم الماهية بحسب العلل وسلسلتها إمّا موجودة لوجود علّتها أو معدومة لأمتناع علتها.

فالبداهة تقتضي أن ماكان معناه ونفسه لاتعيّن ولاتشخص فيه، لايقتضي بنفسه التعيّن والتشخص خارجاً، فلايُحمل على

المتحقق بماهو الكلّية أو الجزئية، فلاتقول: هذا المتحقق ماهية كلّية أو جزئية، بل يحمل عليه الوجود، فنقيض العدم والنافي له هو الوجود لا الماهية، كما هو حسب المفهوم من عباراتهم لغةً وعرفاً في أيّ لغة وعُرف كان.

البرهان الثاني الإنقلاب وبيانه: أن المتحقق والأصيل لو كانت هي الماهية لانقلبت حقيقتها من التساوي في طرفي الثبوت واللّاثبوت إلى الثبوت والتقرر أزلاً وأبداً، ولصارت واجبة الثبوت والتقرر، وبيان اللّزوم: ان الماهية إذا كانت بحسب ذاتها لاتقتضي الوجود أو العدم، وإنما تقتضي الوجود من ناحية الفاعل؛ لأنه إذا كانت بطبيعة ذاتها تقتضي التقرر والثبوت، والمفروض أن ذاتها لاتنفك عنها وهي ملازمة للتحقق والفعلية يكون لها دوام العينية، لأن ذاتياتها لاتختلف ولا تتخلّف عنها، ولازمه وجوب الثبوت لها ازلاً وابداً، مع أنّ العقل السليم بفطرته يقضي بأنها غير قابلة للجعل، فضلاً عن وجوب الثبوت والتقرر.

البرهان الثالث: أن من المسلّمات عندهم أن الماهية من حيث هي هي ليست إلاّ هي، فإن بقت على فطرتها من اللّاقتضاء، ومع هذا الحال طردت العدم فهو من المناقضة؛ لأن ما فُرض أن ذاته اللّاقتضاء صار مقتضياً للوجود أو لاجتماع اللّاقتضاء والاقتضاء، وإن خرجت الماهية عن حقيقتها ولا اقتضائها وصارت عين التحقق، استدعى ذلك الإنقلاب من ذاتها إلى ذات أُخرى.

وبالجملة: لاتخرج الماهية عن عالمها من اللّاقتضاء إلى الثبوت

أو العدم، وما كانت هذه نفسيته يقصر أن يتعلّق به الجعل والتكوين استقلالاً، بل إنما يتعلّق الجعل بالماهية تبعاً وبالعرض لغيرها وهو الوجود.

فلايقال: ان الماهية وإن كانت من حيث ذاتها اللّااقتضاء للوجود والعدم، لكن مجرد اتصالها بجاعلها يكسيها ثوب التحقق والعينية؛ لأنه من الواضح أن مجرد الإنتساب لايفيد مالم تكن اضافة الحقّ تعالى على هياكل الماهيات إشراقاً ونوراً ووجوداً، وإلّا فهي أوهام وخيالات.

ويلزم ممانقول ثمرات:

الأولى: أن المتحقق والثابت هو الوجود بنفسه حقيقة، وامّا الماهية فيُنسب إليها الوجود والشيئية عرضاً، وبالتبع بواسطة الوجود، ومع قطع النظر عن الوجود فلا تحقق ولاتقرر لها أصلاً، فالوجود هو الأصل، وهو بنفسه والماهية متحققة بتبعه.

الثانية: أنه يلزم القائلين باصالة الماهية أن لامشاركة بين الواجب والممكن في أصل الوجود، ولاسنخية بينهما، لأنهم متفقون على أن الواجب من سنخ الوجود، وتكون معلولاته الماهيات، ويلزم من عدم السنخية أن لاتاثير في المعلولات، إذ التاثير من ناحية المشاركة بين الشيئين، وإذ لامشاركة فلاتاثير، وإلّا لأثّر كلّ شيء في كلّ شيء(١).

---

(١) للوالد (قده) في كتبه الفلسفية المطبوعة في المقام بعض الإحتمالات التي تتنافى مع ماصرح به هنا بنحو القطع، ولعله هنا جارى

الثالثة: أن لاشرف في الماهية ولاخير في نفسها، وإنما الخيرات والبركات معدنها الوجود، وهي عين حقيقته، وامّا الاعدام وماتساوي نسبة وجوده وعدمه، فلاخير فيه ولاشرف، وهو منبع الشرور والظلمات.

الرابعة: أن الآثار تترتب على الوجود، فمثلاً كم يترتب من أثر على الإنسان، وهكذا على سائر الموجودات كالنباتات والحيوانات والملائكة على اختلاف قوّة وجودها وضعفها، حتى يصل الأمر الى الوجود الذهني، فإنه وإن لم تترتب عليه آثار الخارج، لكن تترتب عليه بعض الآثار الأُخرى، وانه يطرد العدم لان طرد العدم يلزم جميع افراد الوجود ومراتبه.

وامّا الماهية فلايترتب عليها أي أثر؛ لأنها ليست طاردة للعدم، ولايترتب عليها أي أثر من آثار الخير، لأنها لاتحقق لها ولا تختلف درجتها لتختلف كثرة الخير أو تقلّ فيها، ولو كانت هي الأصيلة لترتبت عليها الآثار في الذهن والخارج، ولكن نرى بالوجدان والعيان ان الّذي تترتب عليه الآثار هو الوجود الخارجي، فظهر أن الوجود متحقق ويختلف شدّةً وضعفاً وكثرةً وقلّة.

وامّا الماهية فهي ملازمة لطريقة واحدة مبنية عليها لازمة لبنائها، وما أوضحناه هو سرّ ما شاع بينهم: من أن الماهيات لاتشكيك فيها، والوجود هو الّذي يقبل التشكيك، والماهية دائماً

مسلك الفلاسفة، فمن أراد الاطلاع على تلك المحتملات فعليه بمراجعة كتابه المثل الأعلىٰ.

وأبداً لازمة لحدّها وأجزائها فلاتقبل التشكيك، بخلاف الوجود فإنه المعنى المعرب الّذي يتزايد ويتضاعف ويقلّ ويكثر، وهو الّذي تدور عليه رحىٰ الوحدة في الموجودات.

فقد عدَّ بعض الحكماء هذه الوجوه أدلّة مستقلّة في إثبات المطلوب، ولكنها الى الثمرات والنتائج أقرب منها إلى الادلّة، وإلاّ لكانت بعض الوجوه المذكورة الى المصادرة أقرب منها الى المطلوب.

واعلم أن بالوجود يتم الحمل بين الكائنات من واجب وممكن، وإلاّ لكان حمل شيء على شيء من حمل المباين على المباين، وعلى الوجود قام التوحيد في مقام ذاته وصفاته وأفعاله، وإلاّ لكانت ـ والعياذ بالله ـ صفاته متعددة ومتباينة، وهكذا صفاته مع ذاته أيضاً، وهكذا هي مع الصفات الفعلية ـ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ـ.

وبالوجود تم نظام الكائنات، واتصلت المخلوقات، إذ لو لم يكن هناك اشتراك في أصل الوجود بين الواجب والممكن لحصل التباين بين العلّة الأُولى وهو الله تعالى والمعلولات، ولازمه أن لايؤثر الله تعالى في الممكنات، إذ لاتاثير للمباين في المباين(١).

وإن ماقلناه من الثبوت والتقرر والعينيه للوجود، لايلزم منه أن تكون مراتبه وأفراده غنية عن جميع الحيثيات، كيف؟! وماعدا

(١) المراد من الإشتراك هو الاشتراك في أصل الوجود في مقابل العدم لا الاشتراك ببعض المعاني المردودة عقلاً وشرعاً.

الله سبحانه محتاج الى الجهات التقييدية والتعليلة، فيحتاج كلّ كائن الى حيثية تقييدية، بتلك الحيثية يمتاز كائن عن كائن وموجود عن آخر، فإنّه لولا الحيثيات التقييدية لبطلت الكائنات ولم تتحقق الموجودات، ويحتاج كلّ كائن وموجود الى حيثية تعليلية، وهي جهة تعلّق العلّة بذلك الموجود المعلول.

وبالجملة: الكائن لايتحقق إلاّ بتحقق جهة تقييدية بها يمتاز عن كلّ كائن، وبجهة وحيثية تعليلية من ناحية تعلّق العلّة بذلك الشيء(١).

(١) كلّ ممكن زوج تركيبي من ماهية ووجود، والمراد هو التعدد بحسب المفهوم، وإلاّ فمرتبة الشيء عين الشيء، وحمل الوجود على الماهية، وكون الشيء قد تحقق بمرتبة خاصة في عالم الإمكان الّذي واقعه اللّااقتضاء، فانه محتاج الى حيثية تقييدية، لانه مالم يُضم الوجود الى الماهية لايصح حمل موجود عليها بما هي هي.

بمعنى ان الوجود الإمكاني، لما كان عين التعلق بالوجود المستقل، فهو كما يحتاج الى حيثية تعليلية بها يخرج من كتم العدم، يحتاج الى حيثية تقييدية بها يمتاز عن بقية الوجودات الامكانية، ليكون كوناً خاصاً يمتاز عن بقية الكائنات.

فإن الوجود في الماهيات الإمكانية حيثية تقييدية، وواسطة في العروض بالنسبة الى الماهيات، على ماعليه المشهور من اصالة الوجود، ولكن حمل الوجود على الوجودات الامكانية لايحتاج إلى حيثية تقييدية، وإن احتاجت الوجودات الامكانية الى حيثية تعليلية.

وبالجملة: حمل الوجود على الماهيات الإمكانية محتاج الى حيثيتين

. . . .

تقيديه وتعليلية، إحداهما هي ضم الوجود إلى هذه الماهية، وثانيتهما العلة المعطية للوجود وهي الحيثية التعليلية.

وامّا بالنسبة الى الحق تعالى، فليس هناك من حيثية تقييدية ولا تعليلية؛ لأن ذاته تعالى بذاته فلاحيثية تقييدية، أي أنه وجود بلا حيثية تقييدية، كما وأنه لذاته فليس له حيثية تعليلية.

وامّا الحيثية الإطلاقية فإنها تؤكد الموضوع فقط، نحو الإنسان من حيث هو إنسان حيوان ناطق، ومن أراد تفصيل الأمر في الحيثيات فعليه بمراجعة شرح الآملي للمنظومة ج١ ص٤٢٤.

وهناك بعض الادلة الأخرى على اصالة الوجود، منها: ان الوجود الخارجي يختلف عن الوجود الذهني، ولكن الماهية هي هي في العالمين الخارجي والذهني، فلو كانت الآثار لها لكانت تابعة لها في العالمين، والحال انّا نرى بالوجدان عدم ترتب آثار الخارج على الماهية الحاصلة في الذهن.

ومنها: أنه لو كانت الماهية هي الأصيلة لكانت الماهية، التي هي علّة مقدمة على الماهية التي هي معلول، في حين انه لاتشكيك في الماهيات، فإذن التقدم والتاخر في باب العلل والمعلولات يرجع إلى الوجود.

نعم هذا الدليل إلزامي يلزم القائلين باصالة الماهية وعدم التشكيك فيها، وإلاّ فلو التزم القائل باصالة الماهية بلزوم التشكيك فيها، لما صح الإستدلال بهذا الدليل.

ومنها: أن الماهية من حيث هي هي ليست إلاّ هي، باتفاق من القائلين بأصالة الوجود والماهية، فإذن ماهو الذي يكون مخرجاً لها من كتم العدم؟ ومعلوم أن مابه الخروج من كتم العدم هو الأصيل.

. . . .

ومنها: أنه لو لم يكن الوجود أصيلاً لما حصلت وحدة في العالم أصلاً بين شيئين، والحال الوحدة حاصلة كقولنا: الإنسان عالم أو شاعر؛ لأن الماهيات مثار الكثرة والإختلاف، فلايمكن ان تحصل بواسطتها الوحدة في العالم الربوبي بين الذات والصفات، ولا وحدة أفعاله تعالى.

ولكن في الختام اقول عوداً على بدء: أن بحث أصالة الوجود بعد كون الوجود بفطرة العقل هو الطارد للعدم، وأن الماهيات هي نفس الوجود بلحاظ التحققات الخاصة في عالم الإمكان، مما لاينبغي أن يعظم ويفرض من أسس المباحث الفلسفية، ولذا لم يتعرض له قدماء الفلاسفة.

وأما التفسير المشهور فإنه لايناسب مقام الحكمة ومقام الفلاسفة، ومن عنّون هذا البحث في القرون الأخيرة اراد منه بعض المحتملات التي تقدم ذكرها، ولو تنزلنا وسلّمنا وجود هكذا بحث، فإن المتأمل في أدلة الطرفين سيجدها في الغالب اما إلزامات تلزم الخصم على فرض دون فرض، كبعض أدلة القائلين بأصالة الوجود، بناءً على القول بأصالة الماهية وعدم التشكيك فيها، وبعضها تشبه المصادرات أو دعوى البداهة.

* * *

واحتج القائلون بأصالة الماهية بأدلة عمدتها أمران:

الأول: أن الوجود لو كان أمراً محققاً في الاعيان لاحتاج الى وجود، وهكذا الوجود الثاني والثالث فيلزم التسلسل.

الثاني: أن نسبة المحمول الى الموضوع من مراتب الوجود، فوجود المعنى الحرفي من مراتب الوجود أيضاً، ويلزم من ذلك أن يصبح لوجود النسبة وجود آخر، ومن الواضح أن لاوجود للنسبة والحرف بوجود آخر، وإلاّ لزم التسلسل كالوجه الأوّل.

والجواب: امّا أولاً فإن الأدلة النقضية لاتثبت المطلوب، وإن منعت على المستدل مطلوبه.

وثانياً: أن الوجود ليس له وجود آخر ليتسلسل، بل الوجود موجود بنفسه.

وأمّا عن الثاني، فلأن وجود النسبة موجود بنفسه لا بوجود آخر، والوجود نحوان: نحو منه هو عين الربط ولايحتاج الى انتساب؛ لأنه عين النسبة والإضافة، ووجود يحتاج الى ربط وهو وجود المعاني الإسمية، فإنها لها الربط والحروف بها الربط، وكلّ منهما وجود لايحتاج الى وجود.

* * *

المبحث الثالث

الوجود مشترك معنوي

كلّ أحد إذا أطلق لفظاً أو سمِعه، فأما أن يُفهم منه معنى واحداً، كما يُفهم من معنى الإنسان مثلاً معنى واحداً، أو يُفهم منه معان متعددة؛ كما يُفهم من لفظ عين، ويُعبَّر عن الأول مشتركاً معنّوياً، وعن الثاني مشتركاً لفظياً.

وليُعلم أن هذه المسألة من المسائل الحكمية التي تبتني عليها عدّة من المسائل الحكمية الأُخر. فنقول: إنَّ الوجود والثابت هل يَفهم منه الإنسان معان متعددة كما إدّعاه بعض الفلاسفة من المشائين، أو معنىً واحداً كما قاله فلاسفة الاشراق؟.

أقول: إن من الواضح صحة قول الإشراقيين لوجوه:

أوّلاً: إن من الواضح أن المفهوم الواحد لايُنتزع من حقائق متعددة متباينة بما هي متباينة، ولذا يتعيّن عليهم أن يعتقدوا أن مفهوم الوجود ليس مفهوماً واحداً، بل هو مفاهيم متعددة؛

كمفهوم العين حينما يأتي في الذهن، ومما يُقرّب أنه مفهوم واحد يُنتزع من مراتب حقيقة واحدة مقولة بالتشكيك:

إن مفهوم الوجود لايزول إذا زالت الخصوصية، والتشخص المعيّن، كذهاب خصوصية الجوهرية أو العرضية، فإذا قلنا: إنّ العالَم يحتاج الى مؤثّر موجود، ثمّ جزمنا بوجود المؤثّر، وبعد ذلك حصل الشك في أنه واجب أو ممكن، فإنه إذا اعتقد الشخص بأنه ممكن، ثم زال ذلك الإعتقاد، وجزم الإنسان بأنه واجب، فقد زال اعتقاد الإمكان ولم يزل الإعتقاد بوجوده، ولو لم يكن مشتركاً معنوياً لارتفع أصل الإعتقاد بكونه موجوداً.

ثانياً: إن معنى العدم معنى بسيطاً لاتركيب فيه أصلاً، وإذا كان أحد النقيضين بسيطاً كان معنى مايناقضه بسيطاً أيضاً، فيجب أن يكون معنى الوجود بسيطاً؛ فإن نقيض الواحد واحد، وإلاّ لارتفع النقيضان.

ولو كان مركباً لكانت حقيقة الوجود مركبة، ممايلزمها طرد العدم ومن نفس العدم؛ لأنه بحسب الواقع أما الوجود أو العدم، ومن الواضح أن الشيء لايتركب من نفسه ومن نقيضه، فإذن الوجود معنى واحد وليس متعدداً ولا مركباً.

ثالثاً: ان من الواضحات صحة تقسيم الوجود إلى: وجود من قِبل نفسه لم يكتسب الوجود من غيره، ويُعبَّر عنه بالواجب لذاته، وإلى: وجود من قِبل غيره، ويُعبَّر عنه بالوجود الممكن، وصحة التقسيم تشهد بوجود المقسم في أقسامه.

وعليه فالوجود معنى واحد ينقسم الى أقسام ومراتب لا الى معانٍ متعددة، ولو كان للوجود معانٍ متعددة لماصح تقسيمه الى وجوّد الواجب والممكن، للزوم تقسّيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره.

رابعاً: ان مشاركة العلّة للمعلول والمجانسة في مابينهما في جميع الكائنات تقضي بوحدة المفهوم والحقيقة، ومما يدلّ على ذلك انه لو كان بينهما تمام الإنفصال والإنقطاع لما حصل التأثير من العلّة في المعلول، ولو حصل التأثير مع كمال الانقطاع وسلب الربط، لحصل تاثير كلّ شيء في كلّ شيء، فمثلاً لأثّر الماء والحرارة والرطوبة، فإن برهان مشاركة العلّة للمعلول وارتباطهما يلزم منه ان يكون وجود الممكن من سنخ وجود الواجب، ولو اتفقت المباينة بينهما لبطل التاثير، ولانقطعت سلسلة الاتصال بين الواجب والممكن، وحصل التعطيل والإلحاد.

فحذراً من هذا المحذور والإلتزام بالباطل يجب أن يُستفاد بدليل (الإن) ان وجود الواجب ووجود الممكن من معنىً وحداني لاتعدد فيه ولاتركيب، وهو حقيقة الوجود البسيطة.

وحيث أن الكائنات براً وبحراً، جبلاً وسهلاً، ارضاً وسماءً، مَلَكاً وحيواناً هي آية الحق وعلامته، فإذا فُرض فيها الكثرة والتعدد فكيف يصحّ أن تحكي الذات الواحدة والصفات المتحدة، ولايحكي الواحد إلاّ الواحد والكثرة لاتحكي الوحدة.

وسيأتي في الدروس الآتية إن شاء الله تعالى: أن المشاركة بين

الواجب والممكن في الوجود لاتستدعي تشبيه الممكن بالواجب، ولكن حذراً من الإشتراك بين العلّة والمعلول والسنخية بينهما، فرّ أبو الحسن الأشعري، وأبو الحسن البصري، وجماعة إلى الاشتراك اللّفظي ليُصبح الوجود حقائق متعددة.

فنقول لهم: إن السنخية المرادة هي سنخية الشيء والفيء والظل لذيه، وإن كان تعلّق المعنى الحرفي بالمعنىٰ الإسمي من شرائط العلّة والمعلول، وإلاّ لزم تعطيل العالَم عن المُوجِد والنور الحقيقي الذي للعقول والنفوس والعناصر والعياذ بالله، لأنّا إذا قلنا: أنه تعالى موجود نفهم منه ذلك المعنىٰ الواحد في جميع المصاديق وإن اختلفت تلك المصاديق شدّةً وضعفاً، وإلاّ لفهم نقيض هذا المفهوم وهو مفهوم العدم، وكان الواجب ـ والعياذ بالله ـ مصداقه وإن لم نفهم من لفظ الوجود، والعالِم، والقادر، والمريد، والسميع، والبصير شيئاً فقد عطّلنا العقول عن الإدراك، وسقطت الكتب السماوية والآيات القرآنية من ذكر اسمائه الحسنى وصفاته العليا، وهكذا كافة الأذكار والأوراد وكانت مجرد كلام لامعنى له(١).

---

(١) اقول: إن ممالاريب فيه أن مفهوم الوجود مفهوم واحد لاتعدد فيه، وذلك حينما يكون بإزاء مفهوم العدم، لان التحقّق في مقابل اللاتحقق، والشيئية في مقابل اللاشيئية من المفاهيم التي لاتعدد فيها، ولا أعتقد ان هناك احد من المشائين يعتقد ان مفهوم الوجود بإزاء العدم من المفاهيم المتعددة، لان طرد العدم بما هو لايُعقل تعدده بحسب المفهوم.

. . . .

وليس هذا من قبيل العين بإزاء مصاديقها المتباينة، فهذا أمر بديهي لايكون محلاً للنزاع وإنّما النزاع في المرتبة الثانية، وهي: هل أن هذا المفهوم الواحد المصدري الذي يحكي التحقّق والثبوت والتقرر المقابل لعدم التحقق والثبوت والتقرر قادر أن يُثبت أن مايطابقه ليس إلاّ حقيقة واحدة مشككة ذو مراتب تختلف بالشدّة والضعف، أو أن هذا المفهوم الواحد ليس له من القدرة سوى أن يحكي طرد العدم في مقابل العدم.

وبالجملة: كون حقيقة الوجود، والشيئية، والتقرر، والثبوت، وطرد العدم حقيقة واحدة مشككة ذات مراتب أمر وراء أصل المرحلة الاولى، فلاتكون المرحلة الأولى التي هي من البديهيات مثبتة لكون الحقيقة الوجودية واحدة ولانافية لها أيضاً، بل يحتاج الامر في المرحلة الثانية إلى دليل خاص من وجدان أو برهان، أو يدعى بان بعض الادلة الشرعية تدلّ على وحدة الوجود نصّاً أو ظهوراً، كما استفاد ذلك بعض من كلام إمام الموحدين عليّ عليه افضل الصلاة والسلام، حينما قال:

(توحيده تمييزه عن خلقه، وحكم التمييز بينونة صفة لابينونة عزله)

بمعنى: أن الوجود حقيقة واحدة، لكن الحق تعالى موصوف بالإستقلال والممكنات بالربط والتبعية، وكذا الحق بالاحدية والممكنات بالحدّية والقصور، وايضاً الحق بعدم المسبوقية بالغير والعلّة والممكنات بالمسبوقية بهما.

فإن رجع النزاع إلى انَّ مفهوم الوجود الّذي هو بازاء العدم مفهوم واحد أو متعدد، كان الحق مع الإشراقيين؛ لان كون هذا المفهوم مفهوماً واحداً لاتعدد فيه من البديهيات الاوّلية، ولكن لااظن أن بعض المشائين يقول بالتعدد في هذه المرحلة، وإن كان النزاع في كون هذا المفهوم الواحد

. . . .

يكفي لإثبات وحدة الوجود.

وكون الاعيان الخارجية مصاديق حقيقة واحدة، مقولة بالتشكيك بكلّ مالها من التقرر الوجوبي والإمكاني، ففيه تأمل وكون الوجود الإمكاني عين الربط والتعلّق بالوجود المستقل لا إنه مرتبط به، وإن المعلول عين التبعية للعلّة لايكون ايضاً دليلاً على وحدة الوجود، ولا على عدم الوحدة ايضاً فنبقى، والادلة النقلية إن تم ظهورها او كانت نصّاً في المقام، ولم تعارض بما ينافيها من الادلة النقلية الأخرى.

ولعلّ الإقرار بالعجز، والإعتراف بان الوجود الإنساني قاصر عن معرفة الحقيقة الوجودية، وان النظر في ادلة الطرفين بجعلها من الادلة الاستحسانية لإثبات وحدة الوجود او عدمها اولى في المقام، واين هذه الادلة التي أقيمت على وحدة الوجود او على عدمها من البراهين المحكمة الحكمية التي أقيمت على وجود الصانع وتوحيده، وكون المعلول محتاجاً الى علّة وما شاكلها من الادلة الأخرىٰ.

وبناء على ماتقدم من التفصيل في المرحلتين الأولىٰ والثانية، فلا تتوجه اشكالات القائلين بوحدة الوجود على بعض المشائين، من ان مفهوماً واحداً كيف يُنتزع من حقائق متعددة؛ لان المفهوم الواحد هو في المرحلة الأولى، وهذا مقام لايُنازع فيه المشائون، كما وان المفهوم الذي لايتبدل إذا تبدلت الخصوصيات هو مفهوم الوجود بإزاء العدم، وهذا مما لاريب في ايضاً.

ويجري النقاش ايضاً بالنسبة الى بقية الادلة، وتفصيل هذا البحث يأتي إن شاء الله تعالى في شرح شرح المنظومة للمحق السبزواري.

تتمة

ظهر مما سبق: أن نفسية الوجود هي طرد العدم وسلبه، وان بعض المشائين زعم أن الوجود حقائق ومعان متعددة، وأن لفظ الوجود كلفظ العين، فما نعرفه من معنى الوجود ليس إلّا عنواناً لتلك الحقائق فيشبه المقام معنى الشيء والممكن، فإن اطلاقهما على الجوهر والعرض وعلى كلّ موجود امكاني ليس كـإطلاق معنى الإنسان على أفراده، وإنما هو اطلاق عارض في الذهن على معروض في الخارج.

فإذن وجود الإنسان لايشبه وجود الحيوان، ووجود الحيوان لايشبه وجود الجسم، ووجوده لايشبه وجود النفوس والعقول، وكلّها لايشبه وجود الواجب تعالىٰ.

أمّا مذهب الإشراقيين: فقد عرفته؛ وهو أن الوجود حقيقة واحدة مشككة، فإن لهم دعويين.

الأولى: أن الوجود حقيقة واحدة، والثانية: أن حقيقته ذات تشكيك.

أمّا برهانهم على الدعوى الأولى: فحكم العقل من أن معنى واحداً كيف يُنتزع من معان متعددة، في حين أنّا نرى بالوجدان أن حقيقة الوجود تُنتزع من كلّ موجود عيني، كما يُنتزع مفهوم الإنسان من أفراده، كزيد، وعمرو، وهند لا كزيد، والفرس.

ونزيدك برهاناً في تسجيل الإشكال عليهم: أن هذا المفهوم الحاصل في الذهن لو طابق جميع الموجودات لكان الواحد في ظرف وحدته كثيراً متعدداً؛ فإن الواحد ينطبق على كثيرين كالكلّي والجزئيات، لا أن الكلّي يكون عين المتعددات والجزئيات بما لها من الخصوصيات والمفردات.

وأمّا برهانهم على الدعوى الثانية وهي: أن طبيعة الوجود مشككة، هو ما نراه مشاهداً وجداناً من أن الوجودات في سلب العدم وطرده مختلفة، فترى الإنسان التام الجوارح غير الإنسان الناقص، والإنسان غير الحيوان والحيوان غير التراب، فالوجود نور حقيقي يطرد العدم يشبه النور الحسي في تعدد مراتبه من قوّة الضوء وضعفه، ومراتب كثيرة متوسطة بين الواجب والهيولى.

ويُعلم أن اختلاف مراتب الوجود في الشدّة والضعف، والكمال والنقص، والسبق واللّحوق بنفسه، فهو متقدم بنفسه ومتأخر بنفسه أيضاً، وهو كامل بنفسه وناقص بنفسه كذلك، وهكذا قوّي بنفسه وضعيف بنفسه، فللوجود وحدة يُعبِّر عنها الحكيم بالوحدة النورية.

اذن الوجود هو النور الحقيقي، وبه تُرفع الظلمات والاعدام، وليست وحدة الوجود وحدة من نسخ وحدات الماهيات، فإن للماهية وحدات مختلفة، منها وحدة جنسية كوحدة الحيوان، ومنها وحدة فصلية كوحدة الناطق، ومنها وحدة نوعية كوحدة الإنسان، ومنها وحدة عرضية كوحدة الضاحك والماشي للإنسان.

وليس الوجود مركباً من وجود وغيره، فالوجود الضعيف ليس مركباً من نفسه ومن عدم المرتبة الشديدة، ولا الشديد مركب من نور وشدّة، وهي عدم المرتبة الضعيفة، وعليه فالوجود بنفسه شديد، وبنفسه ضعيف، وبنفسه متقدم، وبنفسه متأخر، ومابه الامتياز في الوجود عين مابه الاشتراك، كالنور الحسّي يمتاز القوي منه بالنور ويشترك بالنور أيضاً.

ولّما كان الوجود هذه فطرته وحقيقته، وكانت الماهيات حدوداً تلزم مراتب الوجود، كان الوجود مشككاً والماهية لاتقبل التشكيك؛ لأن الحدّ إذا خرج الى حدّ آخر خرج من ماهية الى ماهية أخرى.

«تنبيه»

قد يرتسم في الذهن أن الوجود إذا كان حقيقة واحدة مختلفة المراتب تقع المشابهة بين وجود الواجب وبين سائر الموجودات، ولكن التأمل الصحيح يشهد بعدم صحة هذا الخطور الذهني؛ فإن المشابهة والمثلية تستدعي الإتفاق في الحدود والطبيعة بين شيئين، كسوادين وبياضين فيتفقان في طبيعة السواد والبياض، ويختلفان في الفرد والوجود، لاطبيعة له ولا ماهية لتحصل المشابهة والمماثلة.

فإذن لاتصحّ المشابهة في الوجود وتصح المشاركة، ولانعني بالمشاركة، مايفهمه الناس كمشاركة الضوء للسراج، وعليه فيبطل

شيئان: أحدهما المشابهة، والأخرى المشاركة بالمعنى المتعارف بين الناس.

فلنا دعوى معنى آخر نقرّ به ببعض التعبيرات والتقريبات، وهي وإن وافقت مرادنا من جهة، لكن تخالف المراد من جهات، وهي التعبير عن المقصود بالمشاركة؛ أي بمشاركة الظّل لذيه، وتوضيح المراد:

أن طرد العدم معنى واحد وليس معانٍ متعددة، وصدق هذا التعبير على وجود الممكن والواجب ضروري، ودفعاً للتأثير بلامشاركة نقول: الوجود الإمكاني يطرد العدم، فيشارك الواجب في هذا الأمر لا أنه شبيهه أو شريكه في وجوده، فالحطب المحترق مثال النار لا مثيلها وآيتها لاشبيهها، وفرق واضح بين المثال والمثيل، وبين الشركة في أصل طرد العدم؛ لتحقق عنوان لايصدق سلب الربط، وبين كون الممكن شبيهاً بالواجب، فلاتشبيه بين ماذاته التقوّم بالحدود، وبين ماذاته آبية عن عروض الحدّ.

وإجمالاً نقول: المراد هي الشركة المحضة، وهي أن لايكون سلب الربط ليلزم تعطيل الواجب عن الإيجاد، لا أن الشركة حقيقية أو المشابهة تامة، وهذه الشركة التي عبرنا عنها بالظّل للشخص تخالف مقامنا من جهات عديدة؛ فإنها تستدعي الإنعكاس في الشيء وحكاية للصورة، وان الجميع من سنخ الامكان.

فإذن المراد من التمثيل فقط أن لايكون بينهما سلب الربط.

ويتضح لك أيضاً أن وجود الممكن واطلاق الوجود عليه من جهة الخلق والمثال، لا أنه الوجود حقيقة، والوجود ليس إلاّ وجوداً واحداً حقيقياً هو الله تعالى، وهذه الوجودات روابط محضة لا إنها أشياء ترتبط به تعالى، فإنها لا حقيقة لها إلاّ باظهارها منه وقيامه عليها قيام ايجاد وتكوين، فهي لمعاته واشراقاته، فنفسيتها متقومة به سبحانه، لا أنها مضافة ومنسوبة اليه تعالى.

ويقصدون بالربط والمشاركة كونها مثاله لامثيله، وهو ما لوّحنا به من كونها صرف روابط ومعان حرفية.

❋ ❋ ❋

المبحث الرابع
زيادة الوجود على الماهية

أن الماهية مع الوجود شيئان متغايران في الذهن، فقد يتصور الإنسان الماهية غافلاً عن الوجود، وقد ينعكس الأمر فيتصور الوجود غافلاً عن الماهية، وإذا تحقق أحدهما في الذهن دون الآخر، ولو بحسب التعمل الذهني، وهو عدم الإعتبار للوجود الذهني، إذا لوحظت الماهية لا إعتبار العدم فلابد من تغايرهما وتعددهما.

وهنا برهانان آخران يشبهان البراهين الأصولية:

أحدهما: أنه تقول لاشيء من الماهية في مقام التصوّر بوجود ولاشيء من الوجود بماهية، فيصح سلب أحدهما عن الآخر.

ثانيهما: أن حمل الماهية وأجزائها ذاتي لها، بخلاف حمل الوجود على الماهية، فإنه محتاج الى الوسط والدليل(١).

(١) وهو الاوسط في الاقيسة؛ لان الوسط هو السبب لثبوت الأكبر للأصغر، فيكون عليه قِوام الدليل، فمثلاً يُقال: العالَم حادث، فنقول: لِمَ

أمّا في الخارج والعين، فنفس الماهية نفس تحقق الوجود فهي متحققة بتحققه، فالوجود متحقق بنفسه والماهية متحققة بتوسطه(١).

قد ينسبق الى الذهن بدواً: أن وساطة العروض للماهية بسبب الوجود، نظير الأمور الخارجية في توسيط بعضها لبعض، ففي بعضها يحتاج المقام لأمرٍ ثالث كحركة زيد بتوسط حركة السفينة، وأخرى يحتاج الى وجود رابط كقولنا: الجسم أبيض، فإن حمل أبيض على الجسم يحتاج لنسبة وربط أو أمر خارج يربط شيئين لم يكن بينهما ربط، كالماء حار بتوسط الأمر الأجنبي وهو النار، لكن التأمل الصحيح يقضي بأن توسط الوجود في تحقق الماهية خارجاً ليس كما ذكرنا من الوساطة، بل مِن أكمل مراتب

ذا؟ فيقال: لانه متغيّر، فالتغير الّذي يأتي بعد كلمة (لأنّه) كما قال الشيخ الرئيس: الوسط مايُقرن بقولنا (لأنّه).

وامّا ذاتي الشيء كالحيوانية والناطقية للإنسان فإنها بيّنة الثبوت للإنسانية، لايصح سلبها عنه، فلايُقال: الإنسان ليس بإنسان، أو الإنسان ليس بحيوان ناطق، فكما لايصح سلب الشيء عن نفسه لايصح سلب ذاتياته عنه، وهي أجناسه وفصوله.

(١) هذا بناء على أصالة الوجود في بابي الأصالة والجعل؛ أي أن الوجود هو الاصيل، والماهية أمر اعتباري، يُنتزع من منشأ انتزاعها وهو الوجود، وكذا في باب الجعل، بمعنى ان المجعول من قبل الحقّ تعالى هو الوجود الإمكاني، والماهية مجعولة بالتبع لجعل الوجود بالجعل البسيط.

الربط والإتحاد، فهي هو خارجاً وإن غايرته واقعاً ومفهوماً(١).

(١) الوجود زائد على الماهية في الذهن تصوراً بتحليل وتعمّل من العقل؛ لأن في حاق الذهن أيضاً الوجود والماهية شيء واحد، فهما متحدان كما هما كذلك خارجاً؛ لأنه لولا تحقق الماهية بالوجود الذهني لما أمكن تصورها، فكونها وجودها بتبع الوجود بالجعل البسيط خارجاً وذهناً فبجعل الوجود بسيطاً بالذات يكون جعل الماهية بسيطة بالعرض، أي تكون الماهية متحققة بالتبع.

وهذا كلّه بناء على القول بأصالة الوجود، فإذن ليس هنا واسطة ثبوتية بالنسبة الى الماهية، والواسطة العروضية المتحققة هي من أشدّ أقسام الوسائط العروضية خفاء.

* * *

المبحث الخامس
الوجود الذهني

اضطربت كلمات أهل الفن والصناعة في الوجود الذهني، فعن جماعة إنكاره بتاتاً، وقالوا: ليس هو إلاّ إضافة النفس نحو المعلوم، فلا وجود له، وعن آخرين: إنه شبح الموجودات وليس نفس ماهيات الأشياء تحضر في الذهن، وعن بعضهم أنّه: موجود حقيقي مظروف في الذهن.

وذهب أكثر الفلاسفة الى أن له وجوداً حقيقياً، قائماً بالنفس، طارداً للعدم، صادراً عن النفس صدور المعلول عن علّته، وهذا الوجود صرف صورة لا مادة لها.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّه لايسعنا إنكار الوجود الذهني؛ لأنّا نتصور أشياء لاحقيقة لها خارجاً، كتصور الكلّي العقلي، ونتصور أيضاً الأمور المعدومة كبحر من زئبق، وأنياب أغوال، ونتصور أشياء محالة كاجتماع الضدّين والنقيضين، وان اجتماعهما محال خارجاً، وهذه ليس لها وجود إلاّ في الذهن.

ولا تتوهم أن الوجود الذهني لو كان له حقيقة لاجتمع الضدّان والنقيضان والمثلان في الذهن، وكانت النار محرقة للذهن، والماء مبرّداً له، والجبال الشامخه حاصلة فيه وهلّم جرا، فإن الأمر أوضح من هذه التشكيلات؛ لأن الوجود الذهني ليس له مادة لتردّ هذه الأمور، فإنه كما أشرنا إليه وجود صورة مجردة قائمه بالنفس قيام إيجاد وصدور، ومثل هذا الوجود ليس فيه تزاحم وتضادّ، أو تمانع وتناقض، ولاتترتب عليه آثار المراد من الإحراق والبرودة، والطول والتجسم الخارجي؛ فإن نشأة الذهن ليست كنشأة الخارج.

وأعلم: أن هذا الوجود وإن كان في الأذهان الساذجة أمّا لا وجود له وأمّا أن له وجوداً ضعيفاً جداً، ولكن لو تأملت بعين البصيرة لرأيته وجوداً حقيقياً وطارداً للعدم، بل ربما كان الوجود الذهني أوسع وأقوى وأشدُّ من الوجود المادّي؛ فإن ذوي الهمم العالية والعقول الكاملة يعملون الأعمال الخارقة للعادة بنفس هممهم وتصوراتهم، لما أودع الله تعالى في نفوسهم تلك الإرادات والتصورات النفسية.

وكثيراً ماتقتل الواهمة وتنعش المتخيلة، وتبرىء الجسم الآمال الذهنية من قول طيّب أو رجاء نفسي.

وهذه التصورات للنفس معلولاتها ومعمولاتها تُنشِئُها النفس بتوسط الحواس الظاهرة كالسمع والبصر، أو الباطنة كالمتخيلة والواهمة..

ولا يقصد أرباب الفن وأعلام الصناعة أن النفس موجود حقيقي، وهي التي أفاضت الصورة، فإن ذلك غير خفي على أمثالهم من أن المُوجِد والمكوّن للأشياء وجوداً وفعلاً وتصوراً ليس إلّا الله تعالى، والنفس مجاري تلك الصور ومحالّ مشيئة الله تعالى في فيضه كما سيأتي إن شاء الله نظيره في العقول والأفراد الكاملة، كالنبيّ وأهل بيته عليهم الصلاة والسلام، في توسطهم للأشياء تشريعاً أو تشريعاً وتكويناً معاً.

فاتضح لك إذن: ان هذه الصور معانٍ حرفية للنفس، قائمة بها قيام الوجودات الإمكانية بالواجب تعالى، ووجودها في النفس عين ربطها، وهذا المعنى الحرفي والإشراق العلمي هو نفس العلم، لا أن الإشراق والإراءة عين المعلوم؛ لأن الأشياء معلومة بتوسط هذه الصور، فهي المعلوم بالذات والشيء معلوم بالعرض، وان النفس عين هذه الصور في مقام تنزّلها وظهورها.

فإذن الصور هي عقل، وعاقل ومعقول، وعلم، وعالم ومعلوم.

فالنفس واحدة، وبعين وحدتها لها مراتب كثيرة في مقام ظهورها وإشراقها، وهذه الإشراقات مقام تفصيل النفس، والنفس مقام جمع هذه الإشراقات وضمّها.

ومراد أكابر الفن وأساطين العلم من إتحاد العقل والعاقل والمعقول، هو مقام الوحدة في الكثرة والإجمال في التفصيل، ومقام الكثرة والتفصيل في جمع الوحدة والبساطة، وليس

غرضهم اتحاد العقل والمعقول مفهوماً وخارجاً، فإن ذلك لايُنسب لعاقل فضلاً عن أكابر المعقول.

وليُعلم أنّه لايسع أحد إنكار الوجود الذهني، كما لايسعه تحقق وجود مظروف في النفس وآخر قائم بها، فإنه ليس في النفس شيئان.

وأمّا القول بالشبح، فإن أرادوا أن الوجود الذهني ظل للوجود الخارجي فنعم الوفاق، وإن أرادوا أن مفهوم الشيء لايخطر في الذهن فبداهة العقل تكذّبه.

وهكذا ليُعلم أن من قال: أن الوجود الذهني شأن من شؤون النفس ولمعانها فهو حق، ولايثبت القائلون بالوجود الذهني أكثر من هذا المقدار، فإن كان غرضهم أن الوجود الذهني معنى حرفي ووجود رابط للنفس، فهذا لاريب فيه، وإلاّ فهو ممنوع أشدَّ المنع لما أسلفناه من قصور النفس.

وان ذوي النفوس الكاملة بمجرد إرادتهم وتصوراتهم تتكون أشياء خارجية.

* * *

دفع شبهة مشهورة

قالوا: أن العلم من مقولة الكيف، وقالوا أيضاً: ان العلم عين المعلوم خارجاً، والمعلوم تارة يكون جوهراً، وأخرى كماً وكيفاً ووضعاً وجدة إلى آخر المقولات، فيلزم اندراج المقولات تحت الكيف وصيرورتها مصاديق مقولة الكيف.

ودفعها جماعة بانكار الوجود الذهني أصلاً، أو كونه شبح الخارج لانفس الجوهر وسائر المقولات، أو ينقلب الجوهر وسائر المقولات في الذهن كيفاً.

ولكن جميع الوجوه باطلة إذ الشيء يحضر بنفسه وماهيته في الذهن، وإنكار الوجود الذهني أو كونه شبحاً أو انقلاب حقيقته لا وجه له؛ لأنه وجود حقيقي ولاتنقلب الماهية والمفهوم، والذي ينقلب هو الوجود.

فالحق في الجواب ما أسسه صدر المتألّهين وفصّله بعض المحققين، وبيانه:

أن الصور العلمية كيف بالذات وبالحمل الشايع الصناعي، والجوهر المعلوم كيف بالعرض وجوهر في الذهن وبالحمل الأولي الذاتي، وللعلم حثيثية تعلّق الصورة مع ذيها، فالجوهر جوهر بالذات وهو كيف بالعرض ولا منافاة اذا اختلف الذاتي والشايع

الصناعي، وبالذات والعرض والمنافاة إنما تكون في الحمل الشايع، أما في الصورة الذهنية أو في الخارج.

هذا كلّه في الوجود الذهني، وإلّا فقد يكون العلم صرف حقيقة الوجود كالواجب تعالى، وجوهراً عقلياً كالعقول، فيخرج عن مقام التصورات، فافهم واغتنم فهو أحرى بأن يُحتفظ به(١).

---

(١) قالوا: الماهيات تارة توجد بوجود خارجي فتكون أعياناً خارجية، وأخرى تُوجد بانفسها بوجود ذهني فتكون صوراً ذهنية ومعان حرفية تابعة للنفس.

ونُسب الى بعض كما ذكر الوالد(قده) إنكار الوجود الذهني، وأن العلم إضافة بين النفس والمعلوم، ولكن رُدّ بالعلم بالمعدوم فإنه لايُعقل إضافة النفس للمعدوم، وكذا بعلم النفس بذاتها لعدم تحقق الاضافة في هذين المقامين.

وقالوا: ان سبب إنكار الوجود الذهني أو القول بالشبح وعدم القول بحضور الأشياء بانفسها في الذهن، إنما كان حذراً من توجّه اشكالين أشار إليهما المحقق صاحب المنظومة السبزواري بقوله:

فجوهَرَ مَع عَرَض كَيف اجتَمع أم كيف تحت الكيف كلّ قَد وَقَع

وتفصيل الأجوبة مذكور في الكتب المطولة، أعرضنا عن التفصيل ههنا تناسباً مع اختصار المتن وسنوضحها إن شاء الله تعالى في شرح شرح المنظومة للمحقق السبزواري(قده).

وأن من جملة الأدلة على الوجود الذهني، إن لم نقل أن الوجود الذهني من البديهيات هو ما قالوا: أنّا قد نحكم حكماً إيجابياً على مالا وجود له في الخارج كقولنا: بحر من زئبق بارد بالطبع، ومعلوم أن القضية

. . . .

الموجبة تحتاج الى موضوع؛ لأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، وإذ ليس في الخارج فهو في الذهن.

ومنها: أن صرف الشيء جوهراً كان أو عرضاً يمكن تصوره، كإدراكنا لمحض الانسانية أو البياضية، بغض النظر عن كلّ اللّوازم والعوارض، ومن المعلوم أن الشيء بصرافته لم يوجد في الخارج؛ لأن الموجود في الخارج الشيء مع بعض القيود، إذن هو في موطن آخر وهو الذهن.

ومنها: أنّا قادرون أن نتصور بعض الأشياء بنعت الكلّية، كالحيوان الكلّي، ومن المعلوم أن الانسانية الكلّية الصادقه على زيد وعمرو وهند يُشار إليها ولو عقلاً، والإشارة إلى المعدوم المطلق محال، والإنسانية بنعت الكلّية لاتوجد في الخارج؛ لأن الشيء مالم يتشخص لم يوجد، فإذن الإنسانية الكلّية في موطن آخر وهو الذهن.

واعلم أنه إذا قيل: أن الوجودالخارجي هو منشأ الآثار لا الوجود الذهني، فليس المُراد منه أن الوجود الذهني لا أثر له، بل المراد أن ماكان من شأن الوجود الخارجي من الآثار لاتترتب على الوجود الذهني، وإلاّ فللوجود الذهني آثار كثيرة تترتب عليه.

وقالوا: أن قيام الصور الذهنية بالذهن قيام صدور لا حلول؛ بمعنى أن الذهن نسبته الى هذه الصور هل هو نسبة العلّة الى المعلول أو القابل الى المقبول، كالجسم القابل بالنسبه إلى البياض، فاختاروا العلّية والصدور لا القبول والحلول، أي أن النفس علّة لحدوث الصور باذن الله تعالى.

ولكن نُسب الى بعض المشائين أنه يقولون: بأن الصور حالة في النفس؛ لأنهم يصرحون بأن العلم هوالصورة الحاصلة من الشيء في الذهن، ولكن الانصاف قاض بأن أمثال هذه العبارات لا يمكن أن يُستفاد

. . . .

منها، إن النفس قابل للصور لا فاعل.

والظاهر أن محل النزاع هي الصور الجزئيه الحسّية والخيالية لا الكلّيه المعقولة؛ لأن الظاهر من عبارات الحكماء أن الصور الكلّية تفاض من المبادىء العالية على النفس لمشاهدة أرباب الأنواع عن بُعد كما عليه الاشراقيون، أو للاتحاد مع العقل الفعّال كما عليه المشائون.

وقد ذهب أكثر الفلاسفة الى أن الماهيه تتحقق في الذهن والخارج بنفسها، بخلاف الوجود فان الخارجي منه يختلف عن الذهني.

وقالوا أيضاً: إن إطلاق الكون والتحقق على الماهية وصف بلحاظ حال المتعلق وهو الوجود بناءاً على أصالة الوجود واعتبارية الماهية.

أقول: إن كون الماهية تتحقق بنفسها في عالمي الذهن والخارج، بعد كونها أمراً اعتبارياً منتزعاً مما بإزائها من الامر العيني فيه تأمل، إذ كيف يُعقل تحقق الأمر الاعتباري النفس الأمري بنفسه في العالمين الخارجي والذهني، في حين أن ما كان من الأمر الاعتباري تابعاً للوجود الخارجي لاينفك عنه، فلايُعقل مع كونه حداً واعتباراً قائماً بالوجود الخارجي أن يكون بنفسه حاصلاً في الذهن، بل لابد من القول بأن ماكان من الاعتبارات النفس الأمرية شأن من شؤون الوجود الخارجي تابعة له، وما كان منها من شأن الوجود الذهني هي تابعة له أيضاً لاتنفك عنه، وإنما يكون الوجود الذهني بما له من صفاء ونورانية التجرد على مراتبه حاكياً ومرآة لنفس الأمر والخارج.

فالوجودات الذهنية بماهياتها تحكي الوجودات الخارجية بماهياتها أيضاً، وعلى قدر قوّة النفس وسلامه الحواس يكون التطابق، والمرآتية لعالم الخارج بمراتبه الحسّية والخياليه والوهمية والعقليه.

. . . .

هذا كلّه مماشاة مع القوم، وإلاّ فاقول: إن الوجود في عالم الإمكان والتقدير والحدود لابد وأن يتحقق بحصص وتعينات خاصة كلّ تعيّن متوقف على مرتبته، وأن كون كلّ وجود في عالم الامكان يتحقق بقدر وجودي خاص يمتاز به عن غيره، ليس شيئاً يزداد على أصل ذلك الوجود الامكاني، ليقع الترديد بأن الأصالة لأيهما كما قالوا في بحث أصالة الوجود أو الماهية، فإن مابه الامتياز في عالم الوجود عين مابه الاشتراك.

فإذا اتضح هذا نقول:

كما أنه ليس من المعقول أن يكون الوجود الخارجي ذهنياً، كذلك ليس من المعقول حصول ماهية الشيء الخارجي بنفسها لدى الذهن؛ لأن الماهيات هي المراتب الوجودية، ومرتبة الشيء عين الشيء لاتنفك عنه، وكما أن الوجود في عالم الذهن يختلف عن الوجود في عالم العين، كذلك المرتبة الوجودية الذهنية وهي الماهية للصورة الذهنية، تختلف عن المرتبة الوجودية العينية.

وبالجملة: الماهيات هي المراتب الوجودية في عالم الامكان، وليست نفاد أمر أو مفهوماً من المفاهيم، وليس القول بعدم حضور ماهية الأشياء بانفسها في الذهن قولاً بالشبيه، بل من باب انكشاف وحضور عالم لدى عالم آخر بمرتبة من مراتبه الوجودية، فاذا قيل: الانسان حيوان ناطق، بناءً على أن الحيوانية الناطقية حقيقة الجنس والفصل القريبين لا أنهما من أخصّ اللّوازم، فانه يُراد بالحيوانية الناطقية مرتبة خاصة من الوجود في عالم الامكان لها في عالم التجرد والمثال، مرتبة من التحقق تحكيها بكلّ واقعها، كما وأن لعالم الامكان عند علّته أزلاً مرتبة هي واقع العالم الربوبي والقيومية الذاتية التي هي منشأ الفعل والظهور.

. . . .

فاتضح أن مايحصل في الذهن وجود بمرتبة خاصة، يحكي الواقع العيني الخارجي، بل نفس الأمر، وتكون الحكاية والكشف على قدر قوة النفس وسلامة الحواسّ وقد تضعف النفس فيصل أمرها إلى مرحلة الجهل المركّب، فكلّ ماهية لاتقبل إلاّ وجوداً واحداً، فلايُعقل تحققها بنفسها في عالم العين والذهن معاً، حتى ولو قلنا بمقالة المشهور، وقد نعبّر بأن للشيء ظهورات في العوالم المختلفة، ظهور في عالم العقل، وظهور في عالم المثال، وظهور في عالم الحسّ والمادّة، ولكن ليس معنى هذا وحدة العوالم، وكون الشيء هو هو وبكلّ واقعه، وإلاّ للزم بعض المحاذير في العالم الربوبي والعلم الإلهي ازلاً وبعد خلق عالم الامكان.

وبالجملة: فمن المسلّم لدى الجميع أن الوجود الخارجي لايحصل بنفسه لدى الأذهان، وإذا امتنع كون الوجود الخارجي ذهنياً، امتنع حصول ماهيته بنفسها لدى الذهن أيضاً؛ لأن الماهيات هي الحصص الوجودية، بل حتى ولو قلنا انها أمور اعتبارية وحدّ للوجود الإمكاني، فإن حدّ الشيء قائم به لاينفك عنه، نعم لعالم الذهن قابلية اشراق يحكي ويطابق العوالم الثلاث الحسّ والمثال والعقل، كما وأن حضور الأشياء والمعلولات عند علّتها أزلاً وبعد الخلق، ليس معناه حضور أشباحها هناك، وإن كان العلم أزلاً عين الذات فإن العلم بمنشأ الشيء وعلّته علم بالمعلول، وليس هذا العلم حضور صورة من باب العلم الحصولي؛ لأن العلم بالصور قصور يحكي تأخر حضور المعلول.

ومن الجدير بالذكر أن يُقال: أنه من البعيد جداً أن رجالاً قضوا حياتهم في البحوث الحكمية ان يقولوا: أن العلم هو محض الاضافة، ليرد عليهم ماتقدم من الإيرادات، بل لعل مرادهم من الإضافة اشراق النفس

. . . .

وإيجادها للصور العلمية، طبقاً لما هو في نفس الأمر والواقع، وإن كلّ علم لم يكن محض إضافة الى نفس الأمر والواقع كان خيالاً ووهماً، ولذا قالوا: العلم إضافة الى المعلوم، وإلاّ لو لم يكن مضافاً وبإزاء نفس الأمر لم يكن علماً، وعلى هذا لم يكن مقصودهم إنكار الوجود الذهني بل إثباتاً له مقيّداً بمطابقة نفس الأمر ليكون علماً لاجهلاً.

ولو رجع كلام بعض الحكماء الى إنكار هذه الصور الذهنية لكان انكاراً للبديهيات، ولكن التعابير ـ بالأخص الحكمية ـ لدقتها قد تعطي في بعض الأحيان ماليس مراداً، كما يُشاهد ذلك في مثل ماهو المراد من التشكيك أو الوحدة للوجود، وكون الواحد لايصدر منه إلاّ الواحد.

بل أقول: من المستبعد جداً أن يذهب البعض الى التشكيك بمعنى السفسطة على مافُسرت به، الذي يأباه كلّ عقل سليم، لكن لمّا وقع الشك من بعض أهل التحقيق في قابليات أنفسهم لاصابة الواقع ونفس الأمر في عالم الحسّ والمثال والعقل، لما ثبت من خطأ الحسّ في عشرات المصاديق، فضلاً عن الخطأ في عالمي المثال والعقل، ظن آخرون أنهم يُنكرون الحقيقة ويترددون في كلّ شيء حتى شك أنفسهم.

وإن كنت لا أُنكر أن في كلّ فن شذاذاً قد ينكرون أبده البديهيات لاعوجاج في السليقة، لكن مهما أمكن حمل التعبيرات على المعاني المعقولة، كان أولىٰ من المبادرة الى النقد، إلاّ أن يكون باب الحمل على المعاني الصحيحة مسدوداً.

واعلم أن المراد من اتحاد العاقل والمعقول هو اتحاد العالم والمعلوم في المراحل الاربع، الحسّ والخيال والوهم والعقل، ولكن صدر المتألّهين جعل المراحل ثلاثاً؛ حيث ذهب الى أن التوهم هو العقل السافل.

. . . .

ومن المعلوم أنه لايُراد من اتحاد العاقل والمعقول اتحاد العاقل مع الأمر المعقول الخارجي وهو المعلوم بالعرض.

وقبل الورود في البحث مقدمة نقول: أن في المقام أموراً مختلفة:

منها: وجود العاقل وماهيته.

ومنها: وجود المعقول بالذات وماهيته وهي الصورة الذهنية.

ومنها: وجود المعقول بالعرض وماهيته وهو الوجود الخارجي الذي حصلت صورته في الذهن.

ومنها: وجود المعلوم بالعرض.

ثم نتساءل فنقول: الاتحاد المقصود اثباته واقع بين أي من هذه الامور؟ لأن المدرك والعالم سواء كان في مرتبة العقل أو الوهم أو الخيال أو الحس هو النفس الناطقة، ومن المعلوم أن النفس الناطقة لها ماهية ووجود وهي المعبّر عنها بالعاقل، وكذا المعقول بالذات وهي الصورة لها ماهية ووجود، كما وأن المعلوم بالعرض هو الوجود الخارجي؛ لأن كلّ ممكن زوج تركيبي من ماهية ووجود، وعندئذ نقول:

المراد من اتحاد العاقل والمعقول اتحاد وجود العاقل ـ وهي النفس ـ مع وجود المعقول بالذات ـ وهي الصورة الذهنية ـ؛ بمعنى أن تلك الصورة هي النفس وتجلّياتها.

ووجود المدرِك ـ بالكسر ـ متحد مع وجود المُدرَك بالذات، بنحو الكثرة في الوحدة، والوحدة في الكثرة، فان الصور على اختلاف مراتبها الأربع وتكثّرها لكن النفس تعمّها جميعاً، فمع كلّ هذه التكثرات هناك وحدة تلحظ وهي وحدة النفس، وهذه هي الوحدة في الكثرة، كما وان التكثرات تتوحد في وحدة النفس، فالنفس مع كونها شيئاً واحداً ووجوداً

. . . .

متشخصاً خاصاً، هي عقل ووهم وخيال وحسّ، وهناك براهين أقيمت على اتحاد العاقل والمعقول، منها:

أنه بناء على كون التركيب بين المادة والصورة اتحاديا لا انضمامياً، فالنفس في مرتبة العقل الهيولاني، وهو مرتبة محض القبول للادراك الذي هو قبل مرتبة العقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد، تكون كالمادة بالنسبة الى الصور الذهنية، فتصبح النفس والصورة بناءاً على كون التركيب اتحادياً شيئاً واحداً؛ لأن هذا الإدراك هو النفس بمرتبة من مراتبها.

وهناك برهان آخر أشار إليه صدر المتألّهين من طريق التضايف، أعرضنا عن ذكره للإختصار.

وبالجملة: تكون النفس في كلّ مرتبة متحدة مع تلك المرتبة؛ أي النفس في كلّ مرتبة من المراتب الإدراكية الأربعة متحدة مع الصورة في تلك المرتبة.

* * *

المبحث السادس
المعقول الثانوي

اعلم أن عـــروض شيء لشيء، تارة: يكون العـــارض والمعروض في الخارج كسواد الجسم وهذا يُعبَّر عنه معقولاً أوّلياً؛ أي وقع في التعقّل الأولي، وأخرى: يكون العارض والمعروض والعروض في الذهن كعروض الذاتية والعرضية للكلّي في الذهن، وهذا يُسمى معقولاً ثانوياً عند أهل الميزان؛ لأنه وقع في التعقّل ثانياً.

وثالثه: يكون المعروض في الخارج واتصافه بالإنسانية في الذهن، ويُعبَّر عن هذا الشق والشق الذي عليه اصطلاح المنطقيين معقولا ثانويا باصطلاح الفلاسفة؛ لأن كلّ ماوقع في العقل ثانياً فهو ثانوي وإن تعددت صوره في الترتيب.

وقد توهم بعضهم أن المعقولات الثانوية مختصة بمصطلح علماء الميزان، وهو ماكان العارض والمعروض والعروض في الذهن، ولكن من المعلوم أن مصطلح الحكماء وهو الأعم مما

اصطلح عليه أهل الميزان، فإن ما كان المعروض في الخارج واتصافه بالعارض في الذهن فإنه أيضاً وقع في التعقّل ثانياً، وقد تعرّضوا في المقام لأمثلة: منها إتصاف الشيء الخاص بالشيئية العامة والماهية بالامكان في الخارج، ولكن العروض في الذهن ولأمر لايحاذيه شيء في الخارج والوجود العيني، لأن الامكان سلب الضرورتين، ولو كان عروض الامكان للماهية مثلاً يقع في الخارج بمعنى ماكان الخارج ظرفاً لوجوده لا لنفسه كالوجود الرابط، فان الخارج والعينية ظرف لنفسه لا لوجوده، وإلّا للزم التسلسل إن كان وجوده في الخارج فانه يحتاج أيضاً الى عروض، وهكذا الكلام في الثاني والثالث.

وأمّا يستدعي الخلف اذ ما كان الخارج ظرفاً لنفسه صار الخارج ظرفاً لوجوده وهو خلف الفرض.

وأمّا يستدعي خلو الشيء عن المواد الثلاثة من الوجوب الغيري والامكان والامتناع، وكالابوة لزيد فإن العروض في العقل وإن كانت الابوة لزيد في الخارج، وأخرى يكون الشيء عارضاً ومعروضاً في العقل كالكلّية للماهية الذاتية والعرضية(١).

---

(١) توضيحاً للمطلب اقول: كلّ مالم يكن في التعقّل في المرحلة الأولى يقال له: معقول ثانوي، سواء كان في المرحلة الثانية أو الثالثة، وهكذا فإن النوعية وإن كانت تاتي في المرحلة الرابعة من التعقّل، ولكنها بحسب الاصطلاح يُقال لها معقول ثان، فالانسانية معقول أولي لأنها أوّل ماتتصور، ثم تُعرض على الإنسانية الكلّية وهي المعقول الثانوي، ثم

. . . .

الانسان الكلّي يُنسب الى أفراده لنرى هل الإنسانية ذاتية للأفراد أم لا؟

فالذاتية معقول ثالث، ثم ننظر هل هذه الذاتية تمام الذات أو جزء الذات، فنراها تمام الذات وهي النوعية وهو معقول رابع.

ثم إن كان عروض العارض على المعروض في الخارج، وكذا اتصاف المعروض بالعارض في الخارج، كاتصاف الجسم بالسواد فهو معقول أولي باصطلاح الفلاسفة والمناطقه معاً.

وإن كان عروض العارض على المعروض واتصاف المعروض بالعارض كلاهما في الذهن، كاتصاف الانسانية بالكلّية فهو المعقول الثاني المنطقي.

وإن كان عروض العارض على المعروض في الذهن، ولكن اتصاف العارض بالمعروض في الخارج، كاتصاف زيد بالابوة فإن هذا وما كان بحسب الاصطلاح معقولاً ثانياً منطقياً يُقال لهما معقول ثانوي فلسفي؛ لأن المعقول الثاني الفلسفي أعم من المنطقي.

* * *

المبحث السابع
الأحكام السلبية للوجود

للوجود أحكام سلبية وهي أمور:

احدها: أن الوجود ليس بجوهر؛ لأن الجوهر ماهية إذا وجدت في الخارج كانت لافي موضوع، ومن الواضح أن الوجود ليس من سنخ الماهيات، ولابأس بشرح عباراتهم، وهي: (أن الجوهر ماهية إذا وجدت... الخ).

فإن غرضهم ليس من حيث الوجود، فإن الوجود لايكون من سنخ الماهيات أصلاً، وإنما غرضهم أن الماهية التي تحدّ الوجود الذهني والخارجي، فمعرفة كونه جوهراً أن يكون وجوده لا في موضوع وإنّما هو نفس الموضوع، وان احتاجت الماهية الى موضوع فعرض.

وببيان أوضح: إن الوجود الذهني ليس له حظ بأن يتصف بالجوهرية ولو بالعرض؛ لأن المنظور في الجواهر والاعراض أمّا موجود أو حيثية موجود خارجي. والوجود الذهني عنوان انتزاعي

لهذا الوجود، وليكن على ذكر منك، فإنه نافع في باب الوجود والجواهر والاعراض.

ثانيها: أن الوجود ليس بعرض؛ لأن العرض من سنخ الماهيات، وثانياً العرض يحتاج في تقوّمه إلى موضوع والوجود مقوّم الموضوع.

فاذا رأيتهم يقولون وجود جوهر أو عرض، فغرضهم أن الوجود يتصف بالجوهرية والعرضية بالتبع، والعرض لا بالأصالة لسراية أحكام أحد المتلازمين الى الآخر، وقد عرفت أنه أشدُّ أنحاء الملازمة، بل لايُقال أنه من باب اللازم؛ لأنه لا اثنينية في البين إلاّ بتحليل عقلي، فبالوجود تتحقق الماهية.

ثالثها: أن للوجود نقيضاً وهو العدم، وليس له ضدّ ولا ند؛ أمّا أنه لاضدّ له فلان الضدّين أمران وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد داخلان تحت جنس قريب، ومن الواضح أن الوجود لايحتاج الى موضوع ولايدخل تحت جنس قريب أو بعيد.

وأمّا أنه لا مَثلَ له، فلأن المثلين أمران اشتركا في الماهية ولوازمها، واختلفا في الفردية فقط، والوجود لاطبيعة له، فإذا فرضت شيئاً وكان متحققاً فليس إلاّ الوجود.

رابعها: أن الوجود لايكون جزء من غيره ولاغيره جزء منه، فان غيره ليس إلاّ العدم، ولايكون جزء من العدم، ولايكون العدم جزء منه؛ لأنه نقيضه وأحد النقيضين لايكون جزء من

حقيقة نقيضه(١).

---

(١) المراد من الأحكام السلبية بما يرجع الى سلب السلب، فالوجود بما هو ليس بجوهر ولاعرض لانهما من شان الوجود الامكاني، والوجود بما هو وجود لم يتقيد بعالم الامكان والحاجة، وإن كانت الماهيات هي مراتب التعين في عالم الامكان والوجود بما هو هو حقيقة طرد العدم بما يعم الواجب والممكن.

فالوجود بلحاظ حصصه وتعيناته الخاصة في عالم الامكان هو جوهر أو عرض، وبلحاظ مقابلته للعدم بدون هذه الملاحظة يُعبَّر عنه بالوجود، سواء كان واجباً أو ممكناً، واما على المشهور: فالوجود قسيم الماهية والجوهرية والعرضية من شان الماهيات لا الوجود.

وبالجملة: إذا نظرنا إلى التحقق في مقابل اللاتحقق، قلنا الوجود بإزاء العدم، وإذا نظرنا الى المراتب الوجودية مستقلة كانت أو رابطةقلنا واجب أو ممكن، فتكون لانهاية التحقق هي المرتبة الإلهية، والتحققات الخاصة هي المراتب الإمكانية، وقيد الانسانية أو الحجرية من القيود البيانية الكاشفة عن مراتب التشخصات في عالم الامكان.

والوجود لاجنس له؛ لأنه لايُتصور ماهو أعمّ منه حتى يكون جنساً له، وإذا لا جنس له لا فصل له ولا ماهية نوعية، فلايكون له مثل.

* * *

المبحث الثامن
تمايز الماهيات والوجود

تمايز شيء عن شيء آخر:

أمّا أن يكون بتمام ذاتيهما، كالاجناس العالية كالجوهر والعرض، والعرض الى كم وكيف، ووضع وفعل، وانفعال الى آخر المقولات.

وأمّا أن يكون بجزء الذات، كالإنسان والفرس فان تمايزهما بالفصل، فيختص كلّ واحد منهما بفصل يخصه.

وأمّا بمشخصات فردية التي يُعبِّر عنها الفيلسوف بالعوارض، وهذه العوارض للأنواع كالفصول للأجناس، فزيد متشخص بوجوده الخاص وبفصله المختص بذلك الفرد.

وأمّا بالنقص والكمال، كمراتب الوجود شدّة وضعفاً، وهذا يرجع للوجود بخلاف السوابق فإنها ترجع للماهية، وهذا التمايز سنخ آخر وراء تمايز الماهيات، فيتحد الوجود ويختلف بنفسه وذاته لابشيء آخر.

أمّا العدم من حيث كونه عدماً فلاتمييز فيه بتاتاً، وإنما ميزه

باعتبار الملكات وهي الوجودات، ولذا نقول عدم زيد، وعدم بكر وعدم العلّة، وعدم المعلول، فالاتصاف باعتبار اضافة العدم الى الوجود فيكون عَدَماً خاصاً.

وأما قولهم: عدم العلّة علّة لعدم المعلول، فغرضهم منه بنحو المسامحة في التعبير، وإلّا فالعدم لايقتضي العلّية فضلاً عن اقتضائه عدم التاثير، وقد صرحوا أن العبارة تقريبية(١).

---

(١) قد علمت أن مفهوم الوجود بإزاء العدم مفهوم واحد لاتعدد فيه، وأن الوجود باطلاق الكلمة شأن الواجب تعالى شأنه، لكن الوجود الرابط يطرد العدم على قدر الفيض، فهو ظهور العلّة وتجلّيها وحقيقة اسمائها الفعلية، فيكون حصصاً وتعيّنات خاصة، كلّ حصة مرتبة وجودية تطرد العدم على قدر سعة تحققها، فهي وجود انساني أو حجري أو غيرهما.

فكلّ مرتبة تمتاز عن الأخرى بقدرها الوجودي جوهراً كان أو عرضاً، فالوجود يتكثّر بحصصه وتعيناته الخاصة وهي الماهيات.

* * *

المبحث التاسع
إمتناع إعادة المعدوم

وقع النزاع بين غالب المتكلّمين والحكماء في أن المعدوم هل يعاد بعينه وشخصه بعد عدمه أو لا يعاد أصلاً؟ الحكماء على الثاني، وأكثر المتكلّمين على الأوّل.

أمّا المتكلمون: فاستدلوا أن قدرة القادر المطلق لايمتنع عليها شيء، وأنه لادليل على الامتناع برهاناً ولا وجداناً، فإنه لو امتنع فأمّا لنفس ماهية الشيء، أو للوازمها الذاتية، أو لعارض مفارق لها:

أمّا لو كان للماهية أو للازمها، فيلزم عدم صحة الوجود أوّلاً، فيمتنع الابتداء كالاعادة، وأمّا لعارض مفارق فيرتفع العارض اذا أُريد الايجاد.

وأجاب الحكماء: بأن الامتناع للوجود لا للماهية ولا للوازمها.

أمّا استدلال الحكماء، فهو: أن كلّ شيء له وجود هو عين فعليته واشراقه على الماهية، وكلّ تجلّ وظهور لايكون عين الظهور الآخر ولاتجلّ ثان، فالماهية لاتقبل إلّا وجوداً واحداً لا وجودين،

وإلاّ لاجتمع المثلان إذ سبحانه وتعالى كلّ يوم في شأن وهذا معنى أيام الله، فكلّ وجود لايقبل وجوداً آخر.

ولو تنزّلنا والتزمنا جدلاً للزم أن يتخلل العدم بين وجود الشيء وإعادة جميع المشخصات حتى الحركات الزمانية، والأدوار الفلكية، والمعدات جميعاً.

وحاصل المراد أن الوجود الواحد من حيث الاضافات والمعدات لايقبل إلاّ وجوداً واحداً، فإن لكلّ هوية وجوداً واحداً لايتثنى ولايتكرر وإلاّ كان غيره.

وأمّا مع اسقاط الاضافات فليس هو إلاّ أمراً واحداً بسيطاً، فافهم(١).

(١) كلّ شيء في ظرف وجوده، من المحال ان يصبح معدوماً، فهذا اذن ليس محلاً للنزاع، وأمّا مسألة المعاد الجسماني فهي خارجة تخصصاً عن محلّ البحث ايضاً، لأن المعاد الجسماني عود هيئة بعد تفكك أجزاء، وليس من باب إعادة المعدوم، إن لم نقل أن هناك جوهرة أصلية هي محفوظة في العوالم الثلاث عالم الحسّ، والبرزخ، والقيامة تعيد الجسم كما هو باذن الله تعالى.

أضف إلى ذلك أن أصل مسألتنا وهي أن المعدوم لايُعاد، مسألة فرضية لأنه لامعنى للعدم حتى تُفرض الاعادة، فقد طرد العدم بفعل الله تعالى واسمائه، فهو نور السماوات والأرض، لايخلو شيء عن وجهه تعالى، فهو دائم الفيض والجود، وإن كان هو كلّ يوم في شأن، فهناك دثور هيئة لا دثور نور، مهما بلغ النور في ضعف الوجود والتعلق.

وأمّا ماورد من الفناء، فهو فناء بلحاظ مقطع من مقاطع مسيرة

. . . .

الكمال، كما أشار إليها تعالى بقوله: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ﴾الرحمن/٢٦، فإنه بلحاظ مرتبة من مراتب قافلة الوجود بعد طيها الى عالَم آخر، كما وأن ماورد من الهلاك للأشياء إنما هو إشارة إلى واقع ذوات الممكنات، فـ ﴿كُلُّ شَيءٍ هالِكٌ إلاّ وَجْهَهُ﴾القصص/٨٨، واقع عالم الامكان بماضيه وحاله ومستقبله، وبكلّ عوالمه حساً ومثالاً وعقلاً، فالممكنات عين الهلاك والفناء، فالفناء والعدم الجامع يجتمع مع وجود الأشياء، وهو اللّيسية الذاتية لعالم الامكان.

ثم نقول: إن كان مراد المتكلّمين من جواز إعادة المعدوم، إعادة الأجزاء وإرجاع الهيئة الجسمانية بعد فنائها، فهو حق لاريب فيه ولكنه ليس محلاً للنزاع، وإلاّ لو كانت الوجودات الخاصة ممتنعة الوجود لما تحققت أوّل مرّة.

واستحالة اعاده المعدوم مع غض النظر عما قلنا من دوام الفيض وكون المسألة فرضية، يلزم منها كما قالوا تخلل العدم بين الشيء ونفسه، وتقدم الشيء على نفسه بالزمان، وهو نظير تقدم الشيء على نفسه بالذات.

والشيخ الرئيس ادعى أن امتناع إعادة المعدوم بديهية لاتُقام عليها البراهين، ومايؤتي في المقام ليس إلاّ منبهاً لقضاء الفطرة ببطلان اعادة المعدوم، ومراد القائلين بعدم جواز إعادة المعدوم إعادته بجميع مشخصاته وعوارضه الوجودية والماهوية، فقالوا: لاتكرر في تجلّيه تعالى؛ أي لاتكرر في مخلوقية الشيء الواحد، فلا يتكرر فعل من أفعاله مرتين، فالامتناع من ناحيه الوجود لأنه لاتكرر في الوجود، وليس الامتناع من ناحية الماهية ولوازمها.

وبالجملة: فاعدام الشيء محال، وعلى فرضه فاعادته محال، والقدرة الإلهية تتعلّق بالممكنات لا الممتنعات، فهو قصور القابل لا الفاعل.

المبحث العاشر

الوجود مطلق ومقيد وكذا العدم

لايخفى عليك أن مفهوم الوجود عندهم: تارة محمولاً في جواب هل البسيطة، كالانسان موجود، ويُعبَّر عن هذا (وجوداً مطلقاً) وأُخرى يقع محمولاً في جواب هل المركبة، كالانسان كاتب، ويُعبَّر عنه بـ (الوجود المقيّد) ويقابل الأول عدم مطلق، والآخر عدم مقيّد.

هذه القسمة في مفهومه وتجري في حقيقته أيضاً، فتارة يُعبَّر عن حقيقة الوجود (بالوجود المطلق) الّذي لاحدَّ له بتاتاً وهو وجود الحق تعالىٰ، وأُخرى مقيّداً وهو وجود الممكن، وكلّما قرب من حضرته اشتد نوره وقلّت اعدامه(١).

(١) مفهوم الوجود: أمّا مطلق أو مقيّد وكذا حقيقة الوجود، وأمّا العدم فإن مفهومه أيضاً أمّا مطلق أو مقيّذ، ولكن لامعنى للقول: بأن حقيقة العدم أمّا مطلقة أو مقيّدة؛ لأن العدم لا حقيقة له.

وأن الظاهر من كلمات الحكماء: وأن حقيقة الوجود المطلقة هي حقيقة الوجود بما هي بإزاء الماهيات والعدم، والوجود المقيد هي المراتب الوجودية

. . . .

في عالم الإمكان بما لها من الحدود والماهيات، نعم قد يُراد من حقيقة الوجود والوجود المطلق الوجود الذي لاحدّ له وهو وجود الحق تعالى، بالأخص على مايُناسب مسلك العرفاء.

* * *

دفع شبهة

قد يتخلل في الذهن أن شريك الباري عدم، والعدم كذلك عدم، فكيف صح أن يُخبر عنه؟.

ودفعها: أن الحمل على قسمين: حمل أوّلي ذاتي، وحمل شايع صناعي، فالأمور الممتنعة والعدمية لاشيء بالحمل الشايع خارجاً، ولكنها شيء بالحمل الأولي مفهوماً فهي في الذهن موجودة لأنها صورة ووجود ذهني لا في الخارج(١).

(١) تعنونت هذه الشبهة بشبهة المعدوم المطلق: وهو مالا وجود له خارجاً ولا ذهناً، فقالوا: لّما كانت النفس من عالم التجرد فهي قادرة من تصور حتى عدم نفسها وكذا المعدوم المطلق، في حين أنّا نقول: المعدوم المطلق لايُخبر عنه، والحال أن هذا بنفسه إخبار عنه بعدم الإخبار عنه، ولّما كان موضوع القضية الموجبة لابد وأن يكون متحققاً، وجب اذن تحقق المعدوم المطلق في محلّ حتى نتمكن من الإخبار عنه ولو بعدم الإخبار عنه، وكذا حينما نقول: شريك الباري ممتنع؛ فإنه يجب أن لايكون متحققاً في موطن، ولكن لايجابية القضية في المقام وجب تحققه في موطن من المواطن؛ لأن الإخبار عن شريك الباري بالامتناع يتوقف على تصوره، وإذا تحقق مثل شريك الباري والمعدوم المطلق ولو في الذهن كان ممكناً لاممتنعاً.

فنقول مقدمة للجواب: أن الحمل الذاتي هو حمل المفهوم على

. . . .

المفهوم، أو اتحاد المحمول والموضوع مفهوماً، وان تغايرا بالاجمال والتفصيل كالانسان حيوان ناطق، أو كان التغاير بالاعتبار كالانسان انسان، والحمل الشايع هو الاتحاد في الوجود والتغاير بحسب المفهوم.

فاذن حينما نقول: شريك الباري ممتنع، أو المعدوم المطلق لايُخبر عنه، ليس المراد حمل المحمول على مصاديق الموضوع لعدم مصاديق له، بل يكون الحكم على هذا الموضوع بمرآتيه الخارج على فرض وتقدير المصاديق، وشريك الباري بما هو صورة ذهنية ليس من الممتنعات، نعم بما هو سار في افراده ممتنع لامتناع افراده خارجاً، فليس الممتنع مفهوم شريك الباري، بل هو صورة ذهنية مخلوقة للباري.

فان العدم بالحمل الشايع وجود، وبالحمل الأولي عدم، فمفهوم شريك الباري مفهوم شريك الباري بالحمل الأولي، وهذا من البديهيات؛ لإن كلّ شيء هو هو لا يُسلب عن نفسه وجوداً خارجياً كان أو ذهنياً، فإن ثبوت الشيء لنفسه ضروري وسلبه عن نفسه محال، وكذا مفهوم المعدوم المطلق مفهوم المعدوم المطلق بالحمل الأولي، وهو وجود ذهني مخلوق للنفس بالحمل الشايع.

* * *

المبحث الحادي عشر

تقسيم الوجود

الوجود يقسّم بحسب مراتبه الى: وجود في نفسه بنفسه لنفسه وهو وجود الحق تعالى؛ فإنه في نفسه وجود لايتقوّم بوجود آخر وما اكتسب الوجود من غيره.

وإلى: وجود في نفسه لنفسه لابنفسه وهو الجوهر، فإنه وجود في نفسه ولايحتاج في تقوّم وجوده الى غيره، كزيد وعمرو لكنه بغيره.

وإلى: وجود في نفسه لكن نفس وجوده خارجاً عين وجوده لغيره، وتقوّمه بوجود آخر وهو وجود العرض كالسواد والبياض، فالعرض اذن في نفسه لغيره بغيره، ويقال في الاصطلاح للجوهر والعرض (الوجود المحمولي) ومعناه: أنه محمول في هل البسيطة، وبلسان أهل الأدب بمفاد كان التامة.

وإلى: وجود لا في نفسه بل نفسيته متقوّمة بالغير كالروابط، كمعنى (مِن) و(في) و(علىٰ) وسائر الحروف، فإن لها وجوداً خارجياً لكن لانفسية له، بل نفسيته التقوّم بالغير وحقيقة وجوده فناء وجوده في غيره، لايتبدل عن هذه الحال أصلاً، ويُعبَّر عن هذا

بـ (مفاد كـان الناقصة) بلسان الأدباء، وباصطلاح الفلاسفـة المتحقق في هل المركبة، فـهل البسيطة لاتُفيد إلاّ ثبـوت الشيء، وهل المركبة تفيد ثبوت شيء لشيء، هذا في الوجود الخارجي وانحاء تقاسيمه.

وامّا الوجود الذهني فيقسم الى قسمين بحسب مراتبه:

قـسم يُعـبَّر عنه بـ (الوجـود المسـتـقل)، بأن ياتي في الذهن بصـورة مستقلة، ويشـمل جميع الموجودات مـاعدا الوجـود الرابط من وجـود الحق والجـوهر والوجـود الرابطي وهو العـرض، وعَبّروا عنه بالوجـود الرابطي لأنه نعت للـجـوهر، فنسبـوه إليـه لانه دائمـاً محتاج إليه مرتبط به منسوب اليه.

وقسم يُعـبَّر عنه بـ (الوجـود الآلي) ولايشـمل سـوى وجـود الرابط، فالوجود الرابط ياتي في الذهن آليـاً، وهذا الاختلاف يُلفت نظر الذكي الى أن اختلافهـا حسب اختلاف حـدودها وماهيـاتها، كلّ على حسب شأنه ومكانه اللائق به، لايتعـدى نصيبه ولايفلت عن مقدوره، فسبحانه من قادر لم يتجاوز على أحد.

وامّا جـميـع الكائنات فنسـبـتـهـا اليـه تعـالى نسـبـة الروابط، وحقيقة التقوّم به كما أسلفناه فلاتغفل. (١).

(١) الوجـــود: امّا واجب او ممكن، والمواد ثلاث هي: الوجـــوب، والامكان، والامـتناع ولاريب ان البـحـث عن الامتناع اسـتطرادي، وتارة يقسم الوجود الـى مستقل ورابط، ويقال للوجـود المستقل (وجود نفسي ومحـمولي) امّا اطلاق النفسيـة عليه فلان بعض اقسام الوجـود له نفسيات ثلاث كالحق تعالى، وبعض اقسامه له نفسيتان كالجوهر، وبعض اقسامه له

....

نفسية واحدة كالاعراض، ويقال له: (الوجود المحمولي) لانه يحمل في الهليات البسيطة والمركّبة على الموضوعات، ومالا نفسية له أصلاً هو الوجود الرابط كالنسبة في قولك زيد عالم.

واعلم: ان الذهن تارة لقوة الوجود لايتمكن من ادراكه كالواجب تعالى، وتارة لفرط ضعف الوجود أيضاً لايُتمكن من ملاحظته، وذلك بالنسبة الى الوجود الرابط فكلاهما لايُدركان، لكن أحدهما لفرط الشدّة والآخر لفرط الضعف، ولو لوحظ الوجود الرابط مستقلاً لما كان هو ذاك الوجود الرابط، بل وجوداً مستقلاً مشيراً إلى ذلك الوجود الرابط الذي نفس واقعه الفناء والتعلّق بالغير.

وحصول التقاسيم الأربع إذا قيست الوجودات بعضها الى بعض، ولكن لو قيست الجواهر والاعراض إلى الحق تعالى لكان كلّ ما عدا الله وجوداً رابطاً لا نفسية له.

*   *   *

المبحث الثاني عشر
الجعـل

نظرنا في هـذا البحث الى حقيقة الجعل مع قطع النظر عن نفس المجعول، هل هو الوجود أو الماهية، أو اتصاف الماهية بالوجود؟

الجعل ينقسم إلى: جعل بسيط: وهو معنى كان التامة، وإلى: جعل مركب: وهو معنى كان الناقصة، فإنْ كان ثبوت شيء وتحققه فقط فهو الجعل البسيط، وإن كان ثبوت شيء لشيء فهو الجعل المركب، ويسمى (المؤلّف) أيضاً.

وحاصل مرادنا: أن مفاد المعنى الاسمي خارجاً هو الأوّل، ومفاد المعنى الحرفي خارجاً وهو الوجود الرابط، والجعل التاليفي هو الثاني.

وقد عرفت من المباحث السابقة أن الماهية ليست قابلة لأن يتعلق بها الجعل، فيسقط فرض جعلها.

وقد أحسن بعض الأكابر في التعبير كصدر المتألّهين، فقال: هي دون الجعل.

ويسقط قول بعضهم: أن الجعل لا بالوجود ولا بالماهية، وإنّما يتعلّق باتصاف الماهية بالوجود، وهذا غريب من القائل به، فإن الماهية والوجود اذا لم يتعلّق بهما الجعل كيف يتعلّق الجعل بالاتصاف، لأن الاتصاف فرع تحقق الوجود والماهية، فإذا لم يكونا هما قابلين للجعل فالاتصاف كذلك.

ولاداعي الى الاطالة في هذا البحث بلاغاية يعتدُّ بها، سوى كثرة الاحتمالات التي لاتفيد علماً ولا عملاً.

نعم بعض مراتب الوجود ليست قابلة للجعل لعظمها كواجب الوجود، فانه ليس قابلاً لان يتعلّق الجعل به لالضعفه بل لقوته؛ لان ماتعلّق به الجعل تعلّق به الضعف من ناحية جعله، فعين كونه من غيره عين ضعفه فافهم(١).

---

(١) مسالة الجعل من متفرعات مسالة اثبات الصانع؛ لأنّا نقول: ماهو المجعول والمعلول لله تعالى، هل وجود الأشياء أو ماهياتها، أو اتصاف الماهية بالوجود؟ وهذا البحث غير البحث عن الاصالة من انها للوجود أو للماهية كما تقدم.

فالوجود اصيل تحققاً وجعلاً؛ اي انه هو أثر الجاعل، وإن جاز - والعياذ بالله - ان يذهب البعض الى اصالة الوجود تحققاً مع إنكار للجاعل، فلم يحصل بالنسبة إليه بحث باسم الجعل.

ومن المعلوم أن الوجود المطلق ينقسم الى: الوجود النفسي، والوجود الرابط، والجعل ينقسم الى: الجعل البسيط، والجعل التاليفي.

فقالوا: الجعل البسيط: ماكان متعلّقه الوجود النفسي، كجعل

. . . .

الانسان والحجر المعبَّر عنه بجعل الشيء، والجعل التاليفي أو المركب ماكان متعلّقه الوجود الرابط، وهو جعل الشيء شيئاً كجعل الانسان كاتباً.

ومن المعلوم أن الجعل التاليفي من خواص الأعراض المفارقة؛ لأنها تحتاج الى علّة وراء علّة ذاتها، ولايُعقل تصوّر الجعل التاليفي بين الشيء ونفسه، ولابينه وبين عوارضه اللازمة، لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري، وسلبه عن نفسه محال، لأن ملاك الحاجة الى الغير هو الامكان لا الوجوب أو الامتناع، فإنهما مناط الغناء.

ولذا قالوا: لايُعقل جعل الانسان انساناً، وهو جعل الذات للذات، ولا جعل الانسان حيواناً، وهو جعل الذاتيات للشيء، ولا جعل الأربعة زوجاً لأن الزوجية من العوارض اللازمة للأربعة توجد بوجودها.

* * *

المبحث الثالث عشر
نسب الوجود أو المواد الثلاث

للوجود نسب ثلاثة: نسبة الامكان، ونسبة الامتناع، ونسبة الوجوب.

وهذه الاضافات غنيّة عن التعريف، لأن صورها في الذهن تُرسم فيه ارتساماً أوّلياً، وكلّ ماكان ارتسامه أوّلياً لايحتاج الى تعريف لوضوحه، وإلاّ لكان خلفاً.

فالتصديقات والتصورات لابد من أن يؤول أمرها الى صور بديهية، وعندها لايحتاج الى تعريف، وإلاّ لكان دوراً أو خلفاً أو تسلسلاً.

وهذه النسب والاضافات ليست خارجية عينية حتى تحتاج الى إضافة ويلزم التسلسل، فهي إذن أمور اعتبارية، وليس مقصودنا أنها نظير اللاشيء وأنياب الأغوال، بل مقصودنا أنها ليست عينية خارجية، وإن كانت واقعية فإن ثبوت شيء لشيء يناسب ثبوت المثبت له.

فاذن هذه من الأمور الواقعية لا العينية، وعليه فلايلزم

التسلسل ولا كونها صرف اعتبار، بل لها نصيب من الوجود تبعاً للوجود، والأعدام التي ليست مطلقة تابعة لملكاتها(١).

---

(١) هذه النسب الثلاث تارة يُعبَّر عنها بـ(المواد) وتارة بـ(الجهات) فهي مواد بلحاظ نفس الأمر والواقع، وهي جهات بلحاظ معقوليتها في الذهن.

واعلم أن الوجوب تارة مفهومي، وهو الضرورة والحتمية للشيء كالأربعة زوج، وتارة وجودي، وهو شدّة الوجود فلايكون جهة من الجهات، كما وأن الامكان أيضاً تارة بلحاظ الماهيات وهو سلب الضرورتين، ويُعبَّر عنه بـ(الامكان الماهوي) وهو محلّ البحث في المقام، وتارة يُراد من الامكان ضعف الوجود، ويُعبَّر عنه بالامكان الفقري وهو جميع الوجودات الامكانية.

وهذه الجهات الثلاث غنية عن التعريف الحقيقي لبداهتها، نعم لاباس بتعريفها بالتعاريف اللّفظية لانها منبهات، وإلاّ فلو أريد من بعض التعابير تعريفها حقيقة للزم الدور، مثل أن يقال: الواجب مايلزم من فرض عدمه محال لان المحالية عبارة أخرى عن الامتناع قد أخذت في تعريف الوجوب، وكذا لو قيل: الممكن مايلزم من فرض وجوده وعدمه محال، فهنا أيضاً قد أخذ الامتناع في تعريف الممكن، وهكذا بالنسبة الى الممتنع حينما يُقال: الممتنع ماليس يمكن، أو الممتنع: مايجب أن لايكون، فهنا عُرّف الامتناع بالامكان أو الوجوب.

وليكن على ذكر منك ان من شرط التسلسل الباطل ان يُفرض في المقام أمور غير متناهية، مجتمعة في الوجود، بينها ترتب عِلّي ومعلولي.

والمواد الثلاث أمور اعتبارية، امّا الامتناع فلاريب في اعتباريته لبداهة

. . . .

ذلك، وقد اقام الحكماء على اعتبارية هذه الأمور الثلاث أدلة، منها:

أنّا نرى مثلاً ممتنع الوجود ممتنع الوجود وبنفسه واجب العدم كشريك الباري، ومن المعلوم أنه لايمكن أن تكون صفة الشيء وجودية في حين أنه معدوم؛ بمعنى ان يكون شريك الباري معدوماً وصفته وهي وجوب العدم، او امتناع الوجود خارجية لأن معناه تقوّم الأمر الوجودي بموصوف معدوم.

ومنها: أن هذه المواد لو كانت خارجية لـلزم التسلسل، وهناك أدلة اقامها البعض على كون هذه المواد خارجية أعرضنا عن تفصيل الدليل الثاني على اعتباريتها وأدلة القائلين بخارجيتها مخافة الاطالة.

ومن المعلوم أن الكلام ليس في الامكان الفقري، ولا في الوجوب بمعنى شدّة الوجود، لانهما من الأمور الخارجية، بل في الامكان الماهوي والوجوب الّذي هو إحدى المواد الثلاث، والمراد من كون هذه الثلاثة اعتبارية أنها من الاعتبارات النفس الامرية؛ بمعنى أنها في الخارج موجودة بوجود منشأ انتزاعها وإن لم يكن لها ما بحذاء في الخارج، لان الأمور التي لها ما بحذاء في الخارج هي الامور الحقيقية، وامّا ما كان ليس له ما بحذاء في الخارج ولا منشأ انتزاع خارجي فهو من الاعتبارات غير النفس الأمرية.

فاذن كلّ شيء اذا نُسب اليه الوجود فامّا ان يكون بالنسبة إليه ضرورياً، أو ممتنعاً، أو ممكناً وهذه هي النسب الثلاث.

* * *

المبحث الرابع عشر
القضايا

يبحث الفيلسوف عن القضية الخارجية والحقيقية والذهنية.

امّا الأولى: فالحكم على الأفراد الخارجية كقولك: كلّ من في الدار يجب اكرامه.

والثانية: فعلى الافراد الحقيقية الوجود والمقدرة، ككلّ انسان ناطق كان موجوداً أو مقدّر الوجود.

والثالثة: فعلى الأفراد الذهنية كالانسان كلّي، إذ لا وجود للانسان الكلّي إلاّ في الذهن.

فمدار صدق الأولى مطابقة الحكم للافراد الخارجية، والثانية مطابقة الحكم للأعم من الخارج والمقدّر، والثالثة لنفس الأمر والواقع كالكلّي ذاتي لا بالنظر الى الخارج أصلاً.

وليُعلم ان الحكيم لايبحث عن القضية الطبيعية بما هي قضية طبيعية، وإنما بحثه عن الوجودات أو الطبيعة التي يكون النظر فيها للافراد بما هي منظور اليها استقلالاً، لا أن يكون إليها النظر(١).

(١) لاباس هنا بالتعرض لمناط وملاك صدق القضايا؛ بمعنى أن نسبة القضية يجب أن تتطابق مع أيّ شيء حتى تكون صادقة، فيكون البحث عن

. . . .

الوجود الرابط، فمثلاً في القضية الخارجية اذا تطابقت النسبة الحكمية مع الافراد المحققة في الخارج تكون القضية صادقة، وإلّا فهي كاذبة.

وفي الحقيقية التطابق مع الافراد المحققة والمقدرة في الخارج وفي الذهنية يجب المطابقة فيها للواقع ونفس الأمر.

فالبحث اذن عن النسبة الحكمية بين الموضوع والمحمول، وهوالوجود الرابط وان نفس الامر يعم الوجود الخارجي والذهني والأمور الانتزاعية والاعتبارية، فيُصبح نفس الأمر عاماً يشمل جميع الحقائق والواقعيات، فتكون القضايا الخارجية والحقيقية مرتبة من مراتب نفس الأمر، وقد عُرّف نفس الامر عند بعض بـ (حدّ ذات الشيء) وعند آخرين بـ (الثبوت بما يعم الوجودات الخارجية والذهنية والماهيات والاعتبارات، كمفهوم الوجود والامكان والوجوب والامتناع والوحدة).

وقيل: نفس الأمر هو العقل الفعّال، وهو العقل العاشر عند المشائين، فكلّ ماطابق ما ها هناك من الصور والعلوم كان صادقاً وإلّا كان كاذباً.

* * *

المبحث الخامس عشر
أقسام امكان الماهية

الكلام عن امكان الماهية لا امكان الوجود، كما بيّناه يأتي على وجوه:

الأوّل: الامكان الخاص؛ وهو نسبة الشيء إلى الوجود والعدم على حدّ سواء، فهو صرف اللااقتضاء لا أنه يقتضي اللااقتضاء.

الثاني: الامكان العام؛ وهو قليل الجدوى في فن الفلسفة، وهو سلب الضرورة عن الطرف المخالف، وهذا لاينافي الضرورة الذاتية بخلاف الأول فإنه ينافي الضرورة الذاتية لا الأزلية، فإن الضرورة الأزلية لايسبقها الامكان ولايفارقها ولايلحقها كماعرفت مفصلاً.

الثالث: الامكان الأخص؛ وهو سلب الضرورة الذاتية والوصفية والوقتية كالكتابة للانسان.

وأمّا توهم بعضهم بعدّه للامكان الاستقبالي من أقسام الامكان فهو واضح البطلان، لأن نظر الحكيم في تساوي نسبة الشيء لايُفرّق فيه بين الأزمنة كلّها.

المبحث السادس عشر
تقسيم الامكان

الامكان ينقسم باعتبار آخر الى قسمين:

الأوّل: امكان ذاتي؛ وهو القوّة الصرفة التي لاجهة فعلية فيها أصلاً كإمكان الانسان والفرس وغيرهما.

الثاني: امكان استعدادي؛ وهو تهيؤ الشيء لصيرورته شيئاً آخر، ولهذا الامكان نسبتان وحيثيتان، نسبة للمستعد وهي النطفة مثلاً، وبهذه الملاحظة فعلية لاقوّة، وموجود لا امكان.

ونسبة أخرى؛ وهي للمستعد له وهو الانسان، وبهذه الملاحظة يُقال امكان استعدادي لا باعتبار المعنى الأوّل، فإنه نفس الفعلية والتحصيل لا الامكان والقوّة.

وكلّ موجود مادّي لابدَّ أن يتم امكانه الذاتي وامكانه الاستعدادي، فإذا امتنع الأوّل بان لم يكن للشيء إمكان ذاتي فإنه لايوجد، وإذا تمّ الاول لكن لم يتم الثاني لم يحصل المستعد له وإن حصل المستعد، وفروق الامكانين واضحة.

أوّلاً: أن الامكان الذاتي لا فعلية فيه أصلاً، وهذا فيه فعلية

من جهة وقوّة من جهة أُخرىٰ.

وثانياً: أن الامكان الاستعدادي لابدَّ وأن يكون الامكان الذاتي سابقاً عليه ومنشأ لحصوله، والامكان الاستعدادي لاحق للامكان الذاتي.

وثالثاً: أن التعيّن في الذاتي من طرف الفاعل، وفي الاستعدادي من طرف الاستعداد.

ورابعاً: أن الامكان الذاتي من لوازم الطبيعة والماهية، وأمّا في الاستعدادي فيرتفع الاستعداد بوجود الفعليّة والتحصّل.

فالفروق جداً واضحة، فكلّ ممكن في دار الكون والفساد محتاج إلى هذين الامكانين، وأمّا في العلويات فيحتاج فقط الى الامكان الذاتي إذ لاتركيب هناك ولا استعداد(١).

---

(١) الإمكان الاستعدادي ليس من مواد القضايا بل هو من الاعراض من مقولة الكيف، والامكان الاستعدادي غير الاستعداد، فمثلاً في النطفة خصوصية وقابلية وتهيؤ خاص لو لم يحصل له مانع وحصلت جميع الشرائط لكان إنساناً، ومن المعلوم أن هذه القابلية الخاصة ليست موجودة في القلم والكتاب والحجر إلاّ على وجه بعيد، ولهذه الخصوصية نسبة الى محلّها وهو الشيء المستعد كالنطفة التي هي موضوع التهيؤ، لان هذا الاستعداد موجود في النطفة لا في القلم والحجر، ولهذه الخصوصية ايضاً نسبة إلى الإنسان وهو المستعد له، لأنها استعداد الإنسانية، فمن جهة نسبة هذه الخصوصية الى النطفة المُعبَّر عنها المستعد يقال لها (استعداداي).

أن النطفة استعداد الإنسانية أو أنها مستعدة للانسانية، ومن جهة

. . . .

نسبتها الى الإنسان يُقال لها: (امكان استعدادي) فيكون الامكان وصفاً للانسان، وهو وصف عقلي لأنه قبل وجود الشيء، وإذا قيل: النطفة يمكن أن تصير انساناً فإنه من التسامح في التعبير لأن الامكان ليس للنطفة بل هو للانسان، والصحيح أن يُقال: الإنسان يمكن أن يُوجد في النطفة، هكذا قال بعض المحققين.

ومن المعلوم أن الامكان الذاتي يعم الممكنات، وهو لافعلية فيه لأنه اللااقتضاء وسلب الضرورتين، ولكن الامكان الاستعدادي خاصّ بالماديات.

وقد يُطلق على الامكان الاستعدادي (الامكان الوقوعي) أيضاً، لكن الامكان الاستعدادي الذي يُطلق عليه الوقوعي غير الامكان الوقوعي المعروف الذي هو عبارة عمّا لايلزم من فرض وقوعه محال.

فإذن الامكان الوقوعي يُطلق في موردين، فالامكان الوقوعي الذي هو ما لايلزم من فرض وقوعه المحال جار في الماديات والمجردات، بخلاف الأوّل فإنه مختص بالماديات.

* * *

المبحث السابع عشر
لا إقتضائية الممكن

عرفت من أبحاثنا السابقة أن حقيقة الإمكان هو اللاقتضاء، فذات الممكن بذاته ليس له شيئية من قِبل نفسه.

إذن يُعرف من بديهة العقل أن الممكن ليس فيه أوّلية من قِبل نفسه تقتضي الإيجاد ولا خروجه من عالم (ليس) وهو النفي المحض الى عالم (ايس) وهو عالم الثبوت والوجود، فمقتضى طبع الممكن لايقتضي أولويّة ذاتية من قِبل نفسه، سواء أكانت كافية في إيجاده أم ليست كافية بل مرجحة له، فكلاهما مفقودان في طبع الممكن ونفسيته.

فظهر أنه لمّا كان طبع الممكن هو ليس فهو اللااقتضاء، ومقتضاه تساوي النسبة في الوجود والعدم، وهذا ينفي الأولوية حتى لو كانت من قِبل الغير، فإن بلغت الى حدّ الوجوب فهذا عين ماسلف منّا من أنّه محتاج إلى فاعل، وإن لم تبلغ هذه الأولوية الغيرية حدّ الوجوب فلا تُفيد في خروجه من عالم العدم الى عالم النور والتحقّق، وليست هي إلاّ مجرد خيال وسراب لاحقيقة له.

المبحث الثامن عشر
علة احتياج الممكن إلى علة

خلاف شائع بين المتكلّمين والحكماء في علّة الاحتياج في الممكن، هل هي إمكانه وهو لازم ماهية الممكن أو حدوثه؟

ويتضح فساد دعوىٰ المتكلّمين من خلال بيان برهان الحكماء:

فإن من البديهي احتياج الممكن للعلّة، ولايصح أن يكون فرع وجود الشيء علّة للاحتياج، فإن فرع الشيء لايكون واقعاً في سلسلة علله، لأن الحدوث متأخر عن الوجود والايجاد والامكان، فالحدوث الذي ذهب إليه المتكلّمون يستدعي أن يكون علّة الاحتياج هو فرع الوجود، وهو فرع ايجاده، والايجاد نوع العلّة في الاحتياج، وهو الامكان بل ينقلب في حال حدوثه من الاحتياج إلى حال الايجاب بالغير، فإذن الحدوث ليس علّة الاحتياج ولاشرطه ولاجزءه.

وبتقريب آخر: أن ماذكروه من أن شرط التأثير هو مسبوقية الوجود بالعدم لا وجه له، لأنه إن أُريد من جزئية العدم وشرطيته العدم الأزلي فإنه ليس بشرط لواحد من الوجودات لأنه مجرد

فرض، إذ هو مطرود بالوجود الأزلي، وإن كان العدم الخاص وهو العدم السابق لوجود زيد فهو دوري، فيتوقف كلّ من المضاف ـ وهو الوجود ـ على المضاف إليه ـ وهو العدم ـ.

وأمّا أن يكون العدم البديل للوجود ـ وهذا نقيضه ـ فلايكون مأخوذاً في وجوده، ولو أُخذ النقيض في وجود الشيء لاستلزم من وجوده عدمه.

فثبت من جميع ماذكرنا: أن العلّة في الاحتياج هي الامكان لا الحدوث.

فإذا اتضح لديك أن علّة الاحتياج هي الامكان فإذن لايُفرّق فيه بين الحدوث والبقاء كما توهم البعض، أن الممكن إذا كان محتاجاً إلى علّة محدثة فليس محتاجاً إلى علّة مبقية، لأنه بعدما اتضح لك أن سبب الاحتياج هو امكانه الذاتي، وهو من لوازم ماهية الشيء في حال وجوده وفي حال عدمه، فلافرق بين الإبتداء والإنتهاء.

فقولهم: لو عدم خالق العالم ـ والعياذ بالله ـ لما أضرّ العالم شيء بديهي البطلان.

وأمّا أمثلتهم بالبناء من أنه يبقى بلا بانٍ فواضحة الدفع، لأن الباني جزء العلّة والتماسك الجزء الآخر.

إذن الممكن محتاج في الايجاد والحدوث وفي البقاء الى العلة، فوجود العالم صدفة بلا علّة، أو استغنائه عنها بعد الحدوث كلام همج وسوقه، فالعالَم محتاج إلى الوجود المطلق الذي اتقن

كلّ شيء صنعاً(١).

(١) من جملة البحوث المتعلّقة بالامكان: هل أن علّة احتياج الممكن الى العلّة هي إمكانه أو حدوثه؟

فذهب الحكماء إلى أنها الامكان؛ بمعنى أن علّة الاحتياج لا اقتضائية الذات، وهو سلب الضرورتين، وأكثر المتكلّمين ذهبوا إلى: أنها الحدوث، لكن اختلفوا فيما بينهم، فذهب البعض إلى: أن علّة الحاجة هي الحدوث فقط، وآخرون إلى: أنها الامكان بشرط الحدوث، وثالث الى: أنها الامكان والحدوث معاً، والمراد من الحدوث هو كون الشيء بعد العدم، ففي الحدوث أمران عدم سابق ووجود لاحق.

واستدلّوا على أن مناط الاحتياج هو الامكان بأدلة، منها: إنّا نرىٰ في القضية المطلقة العامّة وهي الفعلية؛ أي القضية الدالة على ثبوت المحمول للموضوع في أحد الأزمنة الثلاث، بأنه لا ريب ان ثبوت المحمول للموضوع قضية ضرورية بشرط المحمول وهي الضرورة اللاحقة، فزيد مثلاً في حال العدم السابق كان العدم ضرورياً له بشرط المحمول، وهو في حال الوجود يكون الوجود ضرورياً له بشرط المحمول أيضاً، فاين احتياج زيد إلى العلّة؟

وعليه فلايمكن جعل الحدوث هو العلّة لان الحدوث لايخلو عن إحدىٰ الضرورتين السابقة أو اللاحقة، والضرورة ملاك الغناء لا الحاجة، فإذن لابدّ من لحاظ الماهية في حدّ ذاتها وهو امكانها الذاتي، وهناك أدلة أُخرى مذكورة في المطولات.

وقد رُدّ قول المتكلّمين: بأنه كيف يكون الحدوث هو العلّة للاحتياج، والحال أنه متاخر عن الامكان بمراحل؟! وذلك لان معنى الحدوث الكون بعد العدم، فإذن الحدوث من صفات وكيفيات الوجود فيتأخّر عن الوجود، والوجود عن الايجاد، والايجاد عن الحاجة، لانه لولا كون

. . . .

الممكن محتاجاً الى العلّة لما أوجده تعالى، والحاجة متأخرة عن علّة الحاجة وهي الإمكان، فلو كان الحدوث الذي هو صفة الوجود علّة للحاجة او جزء أو شرطاً لكان متقدماً على نفسه بمراتب، فإنهم يقولون: الشيء قُدر فامكن، فاحتاج فاوجب، فوجب فأوجد، فوجد محدث.

حاجة الممكن إلى المؤثر

هذا من العناوين التي رأينا من المناسب ذكرها في المقام، فنقول:

حاجة الممكن إلى المؤثّر والعلّة التامة بديهية أوّلية لاتحتاج إلى دليل، بل لا تحتاج حتى إلى مايحتاج إليه بعضِ اقسام البديهيات كاحتياج التجربي إلى التجربة، والمشاهدات إلى المشاهدة، والحدسيات إلى الحدس، والمتواترات إلى السماع.

نعم قد يحتاج الأمر البديهي إلى تصوّر الأطراف وهما الموضوع والمحمول كان يعرف الشخص معنى الممكن والمؤثر الذي هو العلّة التامة، ولكن خفاء الأطراف لايضرُّ بكون هذه القضية أوّلية التصديق، لأن الممكن بحسب ذاته لا اقتضاء بالنسبة إلى الوجود، فكما أنه ليس في الممكن اقتضاء إلى الحدوث كذلك ليس فيه اقتضاء البقاء، لأن مناط حاجة الممكن إلى العلّة هو امكانه والإمكان لازم الماهية، وعليه فالحاجة لازمة للممكنات.

وأمّا مسألة البناء والبنّاء، فمن المعلوم ان البنّاء ليس علّة مُوجِدة للبناء، لأن حركات يد البنّاء ليست إلاّ عِللاً معدّة لاجتماع اللّبنات والاخشاب وغيرهما من آلات وأسباب تحقيق البيت.

* * *

المبحث التاسع عشر
الوجوب والامكان والامتناع القياسية

الوجوب: تارة يكون بنفسه كما في الحق تعالى، وأخرى يكون وجوباً بالغير كوجوب الممكن، وهكذا الامتناع فالشيء: تارة يكون ممتنعاً بنفسه كشريك الباري، وأخرى من ناحية شيء آخر يمتنع بسببه كامتناع أحد الضدّين لوجود الضدّ الآخر، وأمّا الممكن فلايكون ممكناً بالغير بل بنفسه فلا حاجة إلى امكانه الغيري، وإلاّ للزم تحصيل الحاصل.

ولهذه الوجوه الثلاثة، الوجوب والامكان والامتناع، اعتبارات ثلاثة وهي: الوجحوب بالقياس والامكان بالقياس والامتناع بالقياس.

أمّا الامكان بالقياس: فكما لو فرضنا واجبين، فكلّ واحد منهما لايمتنع مع الآخر، ولايأبى عن وجود الآخر، ولا يأبى وجود أحدهما عن عدم الآخر، ولا علاقة تلزم من وجود أحدهما بوجود الآخر.

وأمّا الوجوب بالقياس: فكما في فرض المتضايفين، فالمتضايفان تارة تكون بينهما عليّة ومعلولية كالنار للإحراق والله

تعالى ومخلوقاته، وأُخرى ليس كذلك كالفوقية والتحتية، وفي مقامنا فرض أحدهما واجباً بالقياس إلى الآخر وهو يجتمع مع الوجوب الذاتي ومع الوجوب الغيري كما في الواجب والممكن، وربما ينفرد عن الواجب الذاتي والغيري كما في المتضايفين الذين ليس بينهما علّية ومعلولية كالفوقية والتحتية، فإنه ايجاب بالقياس وإيجاب بالغير وإيجاب بنفسه كالواجب تعالى.

وأمّا الامتناع بالقياس: فكعدم زيد إلى وجود عمرو، وقد يكون مجتمعاً مع الامتناع بالغير كما إذا كان وجود عمرو مانعاً لوجود خالد(١).

(١) الإمكان بالقياس كالابوّة والبنوّة، فإن كلّ واحدة منهما مستدعية للوجوب بالقياس إلى الأُخرى.

وأمّا فرض الممكن بالغير؛ بمعنى أن ذلك الغير قد أعطى ذلك الشيء إمكاناً، فنتساءل إن هذا الشيء الذي اصبح على الفرض ممكناً بالغير ماذا كان في حدّ ذاته قبل مرحلة الغيرية، هل كان واجباً بالذات أو ممتنعاً، أو ممكناً كذلك؟ لان الأشياء في حدّ ذاتها لاتخلو عن أحد هذه الثلاثة.

فإن فرض الشيء واجباً أو ممكناً في حدّ ذاته، ثم أصبح بسبب الغير ممكناً فإن هذا مستلزم للانقلاب، ومن المعلوم استحالة ذلك.

وأمّا لو فرض الشيء ممكناً في حدّ ذاته فليس من المعقول أن يُصبح ممكناً بالغير، فإن من ثبت له الامكان في مرتبة الذات وهي المرتبة السابقة لايحتاج إلى أن يُصبح ممكناً بالغير لانه من تحصيل الحاصل وهو محال.

نعم الممكن بالذات قد يُصبح واجباً بالغير لوجوب علّته، وقد يُصبح ممتنعاً بالغير لامتناع علّته، لان المعلول عدم عند عدم العلّة، وإن كان في

. . . .

التعبير تسامح لان عدم العلّية ليس علّة لشيء.

وأمّا الامتناع بالقياس إلى الغير فكوجود أحد المتضايفين عند عدم وجود الآخر، والممكن بالقياس إلى الغير فكالواجبين المفروضين.

ولو لا امتناع أحد الأقسام وهو الامكان بالغير لكانت الأقسام تسعة، لأن كلّ واحد من الوجوب والامتناع والامكان يكون بالذات وبالغير وبالقياس إلى الغير.

وأن كلّ شيء يُفرض لايخلو عن أحد هذه الأقسام الثلاث: وهي الوجوب أو الامتناع أو الامكان الذاتي.

والمتضايفان يمكن أن يكونا مثالاً للواجب بالقياس إلى الغير كالابوّة بالقياس إلى البنوّة، وللممتنع بالقياس إلى الغير وهو فيما إذ لوحظ وجود أحد المتضايفين بالقياس إلى عدم الآخر، فإن وجود أحدهما ممتنع عند فرض عدم الآخر.

وقال بعض الأعلام: ألوجوب بالقياس إلى الغير يمكن اجتماعه مع الوجوب الذاتي والغيري، وينفرد الوجوب بالقياس عنهما أيضاً، فالواجب تعالى واجب بالذات وهو أيضاً واجب بالقياس إلى الغير، وكذا الممكنات فإنها واجبة بالغير وهي واجبة بالقياس إلى الغير، ومحلّ الانفراد كالمتضايفين الذين لاعلّية ولا معلولّية بينهما كالفوقية والتحتية، فإن كلّ واحد منهما له وجوب بالقياس إلى الغير، في حين أنه لاوجوب ذاتي ولا غيري بينهما لعدم العلّية والمعلولّية بينهما، وإن كان كلّ واحد من المتضايفين له علله وأسبابه، وقد تأمل في ذلك بعض الأعلام فمن أراد التفصيل فليرجع إلى شروح المنظومة للمحقق السبزواري(قده).

* * *

المبحث العشرون
القدم والحدوث

اعلم أن العوالم متعددة، وكلّ لما خلفه وبعده سابق.

فأحدها: عالم غيب الغيوب ويُعبَّر عنه باسم: (الغيب المصون والمكنون) و(مبدء المبادىء) و(سر الاسرار) و(الحق) و(وفور الوجود) و(بحت الخير والنور) و(نور الانوار).

عباراتنا شتى وحُسنك واحد وكلّ الى ذاك الجَمال يُشير
وما الوجه إلّا واحد غير انّه إذا أنت عددت المرايا تَعَددا

الثاني: عالم الأسماء من عليم وقادر وحكيم و. . .

وهذه مرتبة متأخرة عن المرتبة الاولى لأنها مقام التسمية وهذا مقام ظهورات الأشياء حسب الأسم، وقد ورد في بعض المأثورات إيماء لذلك من أن المطلوب حسب الأسم، فتوجد بالمبدع وتختم بالقهار وما بينهما حسب اختلاف أنحاء الوجودات، فقد جاء إنه: (إذا أردت أن تدعوا الله على أحد فاذكره بالمُنتقم والمُهلك) وظهر بالرحيمية لعباده بالرحيم (وأما الى الجنة فبالطف، وإلى النار فبالمنتقم والقهار) وذلك يُشعر بما يقولونه من انه يظهر لعباده حسب الأسم.

ويُعبّر عن عالم غيب الغيوب وعالم الاسماء بـ (عالم اللاهوت).

الثالث: عالم الجبروت وهو عالم العقول الكلّية.

الرابع: عالم الملكوت، وهو أعلى وأسفل، فأعلاه النفوس الكلّية، وأسفله المثل المعلّقة الافلاطونية، ويُعبّر عنها بربِّ النوع.

الخامس: عالم الناسوت وهو عالم الشهادة علوياته كالافلاك، وسفلياته وهي العناصر ويُعبَّر عن هذه المراتب بـ (السلسلة الطولية).

وأمّا عالم الزمان والزمانيات فيُعبَّر عنه بـ (السلسلة العرضية).

وكلّ واحد من هذه العوالم له سبق على الآخر وله عدم بديل لوجوده، وكلّ واحد من هذه العوالم كالروح من الجسد للعالم الآخر، فعدم الجبروت، وعدم الملكوت، وهذه العوالم هي أيام الله: ﴿والله مِنْ وَرائِهم مُحيط﴾[1].

وهذه العوالم هي قوسي النزول والصعود، وبهذا البحث لطائف عرفانية ومزايا أخلاقية لايَسع المقام ذكرها، وتطبيقاتها على العالم الصغير وهو بدن الإنسان فإن كلّ مافي العالم الأكبر مطابق لما في العالم الأصغر.

إذا اتضح ما حَررنا فاعلم أن تقدم شيء على شيء يأتي على وجوه:

الأوّل: السبق الزماني، ويُعبَّر عنه بالسبق الإنفكاكي في الوجود كالأزمنة أو الوجودات الزمانية.

---

(١) البروج/ ٢٠

الثاني: السبق في الرتبة كصدر المجلس.

الثالث: السبق بالشرف كتقدم الفاضل على المفضول.

الرابع: السبق بالطبع وهو ماكان المتأخر محتاجاً إلى المتقدم كاحتياج عدد الاثنين الى عدد الواحد دون العكس، والعلّة التامة للعلّة الناقصة، ولا احتياج للمعد والعلّة الناقصة الى العلّة التامة.

الخامس: السبق بالعلّية كالعلّة والمعلول.

السادس: السبق بالماهية وهو السبق بالتجوهر والذات.

السابع: السبق بالحقيقة والوجود كسبق الوجود على الماهية خارجاً، وهذا من مخترعات صدر المتألّهين ـ رحمه الله ـ.

الثامن: سبق الدهر والسرمد كما ذكره السيّد الداماد، ويُسمّى (سبقاً دهرياً وسرمدياً) لاسبقاً فكيا زمانياً.

اذن تحصّل: أن مناط سبق الزمان هو السبق بالزمان، والثاني: السبق بالرتبة حسّاً كصدر المجلس أو عقلاً كالجنس للفصل، وفي الشرف بالفضل والمزية، وفي الطبيعي الملاك وفي التجوهر تقرر الشيء وقوامه في الماهية وفي السبق بالحقيقة.

وفي الثامن وهو الدهر والسرمد هو الكون بمتن الواقع وحاق الأعيان(١).

---

(١) من جملة التقاسيم العامّة للوجود قبل تخصّصه تخصصاً رياضياً أو طبيعياً أو غيرهما تقسيمه الى: قديم وحادث، فالوجود القديم ذاتاً؛ هو الذي لم يُسبق بالعدم والعلّة وبقية المراتب وهي الممكنات طراً على اختلافهما شدّةً وضعفاً، وكونها بأي مرتبة من السلسلة الطولية حادثة

. . . .

مسبوقة بالعدم والعلّية.

والتعاريف الواردة في باب القدم والحدوث من باب شرح الاسم وليست تعاريف حقيقية.

وينقسم القِدم والحدوث إلى: حقيقي واضافي، ويُقال للاضافي في القِدم والحدوث بالقياس أيضاً، فمن مضى من عمره خمسون عاماً يُقال له قديم بالقياس إلى مَنْ مضى مِن عمره عشرون عاماً، فقالوا في تعريف القدم الاضافي: هو كون مامضى من زمان وجود شيء أكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر، والحدوث الاضافي كونه أقل.

ومرتبة غيب الغيوب قيل: هي مرتبة الأحدية، ولكن المفهوم من تعابيرهم أنها مرتبة أسبق من مرتبة الأحدية، فهي أولاً، ثم مرتبة الأحدية، ثمّ مرتبة الواحدية وهي مرتبة عالم الأسماء والصفات، ولاريب أن هذه المراتب بلحاظ نظر وادراك العرفاء والحكماء وإلّا فالوجود المحض الإلهي لاتكثر فيه.

فهناك حدوث سرمدي ودهري وذاتي واسمي وزماني، وتسمية الحدوث الاسمي بهذا الاسم على ماقيل كان بواسطة المحقّق السبزواري، وهذا الحدوث من المعاني العرفانية، والحدوث الذاتي مسبوقية الوجود بالعدم المجامع والليّسية الذاتية، والحدوث الزماني مسبوقية الوجود بالعدم الزماني، والسرمدي مسبوقية الوجود بالعدم السرمدي، والدهري مسبوقية الوجود بالعدم الدهري، وكلّ هذه الحدوثات الأربع يكون الحدوث صفة للوجود، وهو مسبوقية الوجود بالعدم.

وأمّا الحدوث الاسمي فقد حاول المحقّق السبزواري اثباته لجميع الحقائق الامكانية، وإن كان الحدوث الذاتي والسرمدي أيضاً ثابت لها

. . . .

جميعاً، لكنه فيهما بلحاظ الوجود، وفي الحادث الاسمي بلحاظ الماهيات كما يستضح، ولكن الحدوث الدهري فإنما يثبت للماديّات فقط.

فقرّب صاحب المنظومة السبزواري الحدوث الاسمي على مابيّنه الاستاذ المعظّم الشيخ يحيى الأنصاري الخزرجي، قائلاً: لاشكّ في كون كلّ ممكن زوجاً تركيبياً له ماهية ووجود، امّا وجود الممكنات بغض النظر عن ماهياتها فهو من الصقع الربوبي، لأنه وجود رابط.

وامّا الماهيات فهي حادثة بالحدوث الإسمي لأنها ليست مجعولة بالجعل الإلهي، وهي المُعبَّر عنها بلسان العرفاء بـ (الاعيان الثابتة) ويقولون أنها من لوازم الاسماء والصّفات الإلهية.

وقال العرفاء ـ وإن كان في التعبير تسامح ـ: ان أوّل مراتب الوجود: مرتبة غيب الغيوب التي لا إسم لها ولا رسم، وهي قبل مرتبة الأحدية، والأحدية قبل مرتبة الواحدية، فمرتبة غيب الغيوب هي مرتبة كنه الذات الإلهية.

والمرتبة الثانية: وهي المُعبَّر عنها بـ (التعيّن الاوّل) و (المقام الادنى) التي هي عبارة عن تجلّي الذات للذات، وشهود الذات للذات، وعلم الذات بالذات، وكونه لنفسه هي مرتبة الاحدية التي قد يُعبَّر عنها ايضاً بـ (ابتهاج الذات بالذات).

وهذه المراتب بنظر العرفاء خارجة عن مقام الاستدلال، لان العارف يدّعي أنها لاتُنال إلاّ بالكشف والشهود، ثم مرتبة الواحدية وهي مقام الأسماء والصفات وهي مقام تجلّيه تعالى بأسمائه الحسنى كالرحمن والرحيم إلى آخر الصفات.

. . . .

ويتبع هذه المرحلة تحصل الماهيات التي هي الأعيان الثابتة، وأن الفرق بين الاسم والصفة، قالوا: أن الذات من حيث هي هي يُقال لها المسمّى، والذات مع اضافة صفة وتعيّن يُقال له اسم كالذات مع العلم مثلاً، وعليه فيُقال للعلم والقدرة والإرادة مثلاً الصّفات، وللقادر والعالم الأسماء، ويقيناً الأسماء والصّفات تختلف بالاعتبار، وفي هذه المرتبة تحصل الكثرة المفهومية، فإن العالم غير القادر، والقادر غير المريد، ويرون أن الماهيات من لوازم مرتَبة الواحدية، فالماهيات عندهم موجودة بوجود الله تعالى لا بايجاده، ثم عالم الجبروت، ثم الملكوت، ثم الناسوت.

فاذن الماهيات تكون في المرتبة الثالثة من العالم الربوبي، وليست في مقام غيب الغيوب أو الأحدية فهي مسبوقة بالعدم في مرتبة غيب الغيوب والأحدية، وهذا هو المراد من الحدوث الاسمي.

وليست الأعيان الثابتة هي الثابتات الأزلية، لأن المعتزلة لم يقولوا: أن الثابتات الأزلية موجودة بوجود الله تعالى، بل مرادهم أنها ماهيات لها نحو من الثبوت بغض النظر عن وجود الحقّ تعالى، وهي لاموجودة ولا معدومة بل هي ثابتة ويفسرون: (عالِم إذ لا معلوم) علمه بالأعيان الثابتة.

لكن أورد على المحقّق السبزواري: أن الحدوث والقِدم من صفات الوجود وههنا أصبح من صفات الماهيات، وأيضاً الماهية من حيث هي هي لا قديمة ولا حادثة فكيف صارت حادثه بالحدوث الاسمي، إلاّ أن يُراد من الحدوث الإسمي مسبوقية الوجود الرابط بالوجود المستقلّ.

فتلخص: أن الحدوثات خمسة: حدوث سرمدي، ودهري، واسميّ، وذاتي، وزماني، ولمّا كان مأخوذاً في مفهومي القِدم واللّحوق السبق واللّحوق تعرّض لهما الحكماء أيضاً.

. . . .

فمن أقسام السبق هو السبق الزماني المُعبَّر عنه بـ (السبق الانفكاكي) أيضاً، وذلك لأنه لايجتمع سابقه مع لاحقه في الوجود، والسبق الزماني تارة يُراد منه سبق بعض أجزاء الزمان على بعض كتقدم أمس على اليوم فإن عدم اجتماعهما بالذات، وتارة يكون عدم الاجتماع بينهما بالعرض كالزمانيات كتقدم آدم على إبراهيم (عليهما أفضل الصلاة والسلام).

ومن أقسامه: السبق بالشرف، ومنه السبق بالرتبة وهو أمّا تريب وضعي مكاني أو ترتيب طبعي، أمّا الوضعي فكتقدم إمام الجماعة على المامومين، وأمّا الطبعي فكتقدم الجوهر على الجسم المطلق، والجسم المطلق على الجسم النامي، والجسم النامي على الحيوان، والحيوان على الإنسان، ومنه السبق بالطبع، ومنه بالعلّية، ومنه بالماهية وهو تقدم علل القوام وهي الأجناس والفصول على الأنواع. ويُقال لعلل القوام (العلل الداخلية) في مقابل علل الوجود وهما العلّة الفاعلية والغائية، وهو كما قالوا تقدّم في نفس شيئية الماهية عندما تُلاحظ الماهية بالتعمل العقلي، وكتقدم الماهية على لوازم ذاتها كالأربعة على الزوجية، والثلاثة على الفردية.

ومنه: السبق بالحقيقية وهو كون شيء لشيء بالذات ولآخر بالعرض كسبق الوجود على الماهية من حيث التقرر والثبوت والعينية، فإن الثبوت للوجود بالذات وللماهية بالتبع والعرض، وأمّا السبق واللّحوق السرمدي والدهري فهو سبق ولحوق طولي يرجع الى مراتب الوجود، وإن كان السبق واللّحوق الزماني أيضاً لايجتمع السابق مع اللاحق ولكنهما ليسا من باب السبق واللّحوق الطولي، بل هما في سلسلة واحدة عرضية.

* * *

المبحث الحادي والعشرون
القوة والفعل

تُطلق القوّة على وجوه: فمنها اطلاقها على الهيولى في مقابل الفعلية، وتُطلق على الشيء الضعيف كما في الممكنات بالقياس الى الواجب، وتُطلق على الكيفيات الاستعدادية كالنطفة للإنسان، تُطلق على ماهو مبدأ التغيّر كقوى النفس ونحوها.

وهذه القوّة تارة تكون منفعلة لشيء واحد كما في مادّة الفَلَك فإنها لاتقبل إلاّ الحركة الوضعية، أو أشياء لكنها متناهية محدودة كقوّة الحيوان، أو غير متناهية وهو مختصّ بقوّة الهيولى الأُولى، وأُخرى تكون فاعلة أمّا لشيء واحد أو أشياء كما قالوا في الفَلَك والحيوان، أو غير متناهية كقوّة الواجب تعالى في الفاعلية.

والقوّة الفاعلة: أمّا مبدأ فعل أو أفعال، تارة مع كونه شاعراً وأُخرى ليس بشاعر، فذو الشعور كقدرة الحيوان وهي صحة نسبة الفعل وعدمه على حدٍّ سواء، وأمّا في الواجب فليست القدرة كذلك فيه لبراءة ساحته عن حضيض الامكان؛ ومعناه اجمالاً: إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، وتفصيل هذه الكلمة يبقى الى محلّه.

ومن كان ذا شعور على وتيرة واحدة ونسق لاتعدد فيه فهو السماء التي هي ذات نفس شاعرة على نسق واحد عندهم.

وأمّا فاقد الدرك فإن قوّمت المحلّ فهو نفس الطبيعة، وإن كانت متقوّمة بالغير فعرض كالحرارة.

* * *

الفصل الثاني

وفيه مباحث :

المبحث الأول
الماهية وأقسامها

اعلم أن المطالب تأتي على وجوه:

١ـ السؤال عن ماهية الشيء.

٢ـ عن حقيقة الشيء.

٣ـ عن صرف وجوه فقط.

٤ـ عن ثبوت وجود لوجود.

٥ـ عن علّية شيء واقعاً وعلماً وإثباتاً ويُعبَّر عنه بِ(لِمَ) امّا غائياً أو فاعلياً.

فإن كان السؤال عن ماهية الشيء عُبر عنه بـ(ما) الشارحة، وإن كان عن الماهية مع الوجود فبـ(ما الحقيقية) في الاصطلاح، وإن كان عن صرف وجوده فيُعبَّر عنه ماوقع في جواب (هل) البسيطة أو ثبوت شيء لشيء فـ(هل المركبة) وإن كان بِـ(لِمَ) الغائية فعن الاثبات، وإن كان بِـ(لِمَ) الفاعلية فعن علّية الشيء ثبوتاً.

هذا كلّه في نفس الحقيقة واطوارها وشؤونها، وامّا إذا سُئِل عن العوارض الخارجة عن الذات فيأتي بـ(كيف) و(كم) و(متى)

و(أين) إلى غير ذلك مما يُعبَّر عنه في بيان نفس العرض على حسب اختلاف العوارض.

ثم إن الفلسفي يَعتبر لفظ الحقيقة والذات للماهية الموجودة خارجاً، وعليه فلايُطلق اطلاقاً حقيقياً على العنقاء، وبحر من زئبق، وإن أطلق عليها لفظ الذات والحقيقة يكون مجازاً، وإن أطلق لفظ الماهية حقيقة فاطلاقها أوسع، وإنَّ إطلاق الماهية المطلقة والحقيقية والذات المطلقتين من المعقولات الثانوية لا معقولا أوّلياً وهو واضح.

واعلم أنّ مُرادنا من الماهية المطلقة هو الكلّي الطبيعي لا مطلق الماهية بما يعمّ العقلي والمنطقي، لأنه قليل الجدوى لإنهما لايُوجدان ولو تبعاً لوجود الفرد، والحكيم لايبحث عمّا ليس من شؤون الوجود وتوابعه، فليس ذاك بمهم في نظره وإن كان مهماً في نظر المنطقي.

فهذا الكلّي الطبيعي والماهية على أنحائها لها حالة في نفسها إذا قصر النظر عليها دون أن يتعدّى الفكر والنظر حتى الى لوازمها، فمثلاً تنظر الى الانسان فتقصر النظر على نفس الانسانية وأجزاءها من الحيوانية والناطقية، ولا تلتفت إلى عوارض الانسانية من التعجب والضحك ولا الى إحكامه من أن الإنسان عالم أو جاهل.

وله حالة أُخرى: وهي تسرية النظر من هذا العالم إلى عالم لوازم الماهية بدون أن يتعدى إلى وجود الماهية ولوازم وجودها

كلحاظ تقسيم الماهية إلى أقسامها.

وله حالة ثالثة: وهي اجتماع الماهية مع الوجود ومع لوازم الوجود، ولكن ليس قصدك أن تشترط أو تقيّد الماهية بالوجود، بل الماهية والكلّي مع الوجود وملازمة مع الوجود. ويشبه المقام بالقضايا الحيثية عند المنطقي.

فنفس الماهية ليس إلّا المعنى الأول وهو قصر النظر على نفس الماهية بذاتها، وذاتياتها ـ أعني أجزاءها ـ فهي بهذا الحال لاموجودة ولامعدومة، لا لازم لها ولا ليس لها لازم، فإن قصر النظر على نفس الشيء لايدخل شيء آخر في مفهومه، وهذا معنى قولهم: (وقدَّمن سلباً على الحيثية).

فنقول: ليس الانسان من حيث هو هو بكاتب ولا لاكاتب، ولا بواحد ولا لا واحد، ولا بموجود ولا لاموجود، ولا بمعدوم ولا لامعدوم، فإنه في هذا الحال ليس مورداً لحكم من الأحكام.

وإن شئت قلت: لاحيثية في المعنى وإنّما هو في التعبير، فمثل هذه الحيثية لاتنافي الثبوت من حكم ولازم ووجود وعدم من جهة أخرى، وفي نفس الأمر والواقع فإن النفي من حيثية لاينافي الثبوت من حيثيات أخر.

وتارة تلحظ الماهية ولوازمها مع قطع النظر عن الوجود والعدم كالعلم والإرادة.

وثالثة تلحظ الماهية مع لوازمها وتلحظ أيضاً موجودة أو معدومة.

إذن يتضح لك أن المرتبة الأولى ليست مورد حكم من الاحكام، وليس في تلك الحالة ومرتبة نفسها لزوم ارتفاع النقيضين، لأنه لاحكم حتى يلزم ارتفاع النقيضين، بل كلّ ما ادعيناه جارٍ في كلّ شيء لاخصوصية له بالماهية، فنفس كلّ شيء ليس إلاّ نفسه وأجزاءه لايدخل غيره في حقيقته، وهذا الذي أوضحناه هو ما قاله صدر المتألّهين وتبعه المترجمون لكلامه من أن الماهية ليست من حيث هي إلاّ هي.

توضيحه: أن عندنا في هذه القضية موضوعاً وهو الماهية وسلباً وهو ليس، ومحمولاً وهو كلّ ماوقع عقيب ليس، فالموضوع على اطلاقه والمحمول هو الذي توجه عليه النفي فوقع مقيداً، اذن فالموضوع وقع مطلقاً وتوجّه عليه النفي الذي كان نفياً مقيّداً ومحدوداً، فالحيثية ليست حيثية سوى ذات الموضوع، فكأنهم قالوا في هذه العبارة: الماهية بلحاظ نفس ذاتها لايدخل في هذا الحال اعتبار أيّ شيء سوى اعتبار ذاتها فقط(١).

---

(١) اعلم: أن النسبة بين المفهوم والماهية هي العموم والخصوص من وجه، فالانسانية في الذهن ماهية وهي مفهوم، فهي مورد الاجتماع، وماهية الإنسان خارجاً الموجودة بوجود زيد هي ماهية وليست بمفهوم، ومفهوم الوجود في الذهني مفهوم وليس بماهية.

وبناءاً على أصالة الوجود تكون الماهية أمراً إعتبارياً وهي عبارة عمّا يُقال في جواب ما الحقيقية، فإذا سئلنا بما الحقيقية عن الإنسان ماهو؟ يُجاب بحيوان ناطق، ومراتب السؤال بحسب الترتيب ستة:

. . . .

أولاً: السؤال بـ (ما) الشارحة الاسمية مثل: ماهوالأسد؟ والمختص بالجواب في هذه المرحلة هي الكتب اللّغوية.

ثانياً: السؤال بـ (هل) البسيطة، وهو السؤال عن أصل وجود الشيء كالسؤال بأن الأسد موجود أم لا؟.

ثالثاً: السؤال بـ (هل) المركبة وهو البحث عن عوارض الشيء بعد الفراغ عن أصل وجوده.

رابعاً: السؤال بـ (لِمَ) وهو السؤال عن علّية الشيء المُعبَّر عنها بـ (العلّية الثبوتية) فاعلية كانت أو غائية، وتارة يكون السؤال بـ (لِمَ) الاثباتية وهو السؤال عن العلّية في محيط الذهن وهي العلّية العلمية، وهو سؤال عن الوسط لإثبات الأصغر للأكبر.

شبهة ارتفاع النقيضين

قد يُقال: أنه يرد على قولهم: الماهية ليست من حيث هي إلّا هي لا موجوده ولا معدومة ارتفاع النقيضين، فهو تخصيص للمباحث العقلية التي لاتقبل التخصيص.

والجواب: أن الماهية في مرتبة الذات كماهية الإنسان مثلاً لا موجودة ولا معدومة ولا كلّية ولا جزئية، ولا واحدة ولا كثيرة، ولا أي شيء ونقيضه، وهذا في مرتبة الحمل الاولي الذاتي وهو التقرر الماهوي المفهومي، فإن في مرتبة الذات يُسلب كلٌّ شيء ونقيضه عن الماهية، وليس هذا من باب ارتفاع النقيضين فهو خارج تخصصاً لاتخصيصاً ليقال: أن المسائل العقلية ليست قابلة للتخصيص، فمرتبة الذات قبل مرتبة الأحكام

. . . .

والعوارض، فلا تكون مشمولة للتناقض، وإلاّ لو كانت الماهية في مرتبة ذاتها في الحمل الاولي الذاتي وتقررها الماهوي متصفة بأحد النقيضين كالوجود أو العدم لما أمكن ان تتصف بنقيضه الآخر، ولذا جاز أن تتصف الماهية تارة بالوجود وأُخرىٰ بالعدم، وتارة بالوحدة وأُخرىٰ بالكثرة، وتارة بالكلّية وأُخرىٰ بالجزئية.

فالماهية من حيث هي هي ليست إلاّ هي لا موجودة ولا معدومة، فإذا قدمنا السلب على الحيثية جاز سلب كلّ شيء ونقيضه عن الماهية؛ بمعنى أن في مرتبة ذات الماهية كالحيوانية الناطقية ليس مفهوم الوجود أو العدم دخيلاً، بل ولا الوحدة ولا الكثرة ولا اي مفهوم آخر سوى مفهوم الحيوانية والناطقية.

فعُلم إذن أن المسلوب هو الوجود والعدم في المرتبة، وهي مرتبة ذات الماهية اي تقررها الماهوي، وليس المراد سلب الوجود أو العدم عنها مطلقاً في كلّ مراتب الواقع، فسلب الوجود أو العدم أو غيرهما عن الماهية في مرتبة حملها الأولي الذاتي لا الشايع الصناعي، لأن في مرتبة الحمل الشايع هي امّا موجودة أو معدومة، وكذا هي امّا واحدة أو كثيرة وكذا هي امّا كلّية أو جزئية.

وبالجملة: المراد سلب النقيضين عن الماهية في مرتبة ذاتها بجعل السلب في المرتبة قيداً للمنفي لاقيداً للنفي، وليس كون الماهية في مرتبة ذاتها هي ليست إلاّ هي من خواصّ الماهية، بل هذا الحكم يعم جميع الاشياء فإن مفهوم الوجود في مرتبة الذات، والحمل الأولي ايضاً ليس هو إلاّ هو فلايدخل في هذا المفهوم في هذه المرتبة اي مفهوم من المفاهيم الأُخر،

. . . .

وهكذا مفهوم العدم والوحدة والكتاب وهلم جرا، فإن كلّ مفهوم بالحمل الأولي ليس هو إلاّ هو.

فإذن الظرف وهو (في المرتبة) قيد للمنفي لا للنفي وهو السلب، وهذا هو المراد من (وقدمن سلباً على الحيثية، فنقول:

الانسان ليس أو ليس الانسان من حيث هو انسان بموجود أو معدوم، ولا بواحد أو كثير وهكذا بالنسبة إلى كلّ شيء ونقيضه. فإن المسلوب هو الوجود الخاص وكذا العدم الخاص وهما الوجود والعدم في المرتبة الماهوية، لا انهما مسلوبان مطلقاً في جميع أوعية الواقع حتى يستلزم ارتفاع النقيضين، لأن الماهية في مرتبة ذاتها هي قبل أي حكم من الأحكام، فيكون خروجها في مرتبة ذاتها عن الأحكام تخصصاً لاتخصيصاً، فهو سلب للنقيضين عن الماهية في مرتبة ذاتها لاسلب النقيضين عنها في مرتبة الأحكام والعوارض، فهو سلب للنقيضين في مرتبة الحمل الأولي لا الشايع الصناعي، لأن الماهية في الخارج أمّا موجودة أو معدومة.

اعتبارات الماهية

للماهية اعتبارات ثلاث إذا نُسبت إلى ماعدا نفسها، وهذه الاعتبارات ليست هي الاعتبارات المتقدمة التي ذُكر فيها: أن الماهية إذا كانت جنساً أو فصلاً كانت لابشرط، وإذا كانت مادة أو صورة كانت بشرط لا، فإن هذه ترجع لنفس الماهية بلحاظ أجزائها.

فنقول: الماهية إذا نُسبت إلى الخارج كانت تارة بشرط لا، وأخرى لا بشرط، وثالثة بشرط شيء، لأن الماهية تارة تلحظ بشرط لا عن كلّ

. . . .

ماعداها؛ آي مجردة عن كلّ ماسواها بأن لايلحظ حتى وجودها الذهني، وهنا البشرط لائية قيد من قيودها.

وتارة: تلحظ الماهية بما أن الوجود الذهني أو الخارجي يكون معها، أو هي مع الوحدة، أو الكثرة، أو غيرهما وهي الماهية بشرط شيء.

وتارة: تلحظ الماهية لابشرط بمعنى أن اللابشرطية تكون قيداً لها، وهذا هو الفارق بين الماهية التي هي اللابشرط القسمي والمقسمي.

ومن المعلوم أن الماهية اللابشرط المقسمي ليس لها اي تحقق إلاّ بتحقق أقسامها الثلاث، فاللابشرط المقسمي لحاظ الماهية حتى مع عدم قيد اللابشرطية، فضلاً عن كونها مقيدة بشرط لا أو بشرط شيء، لأنه إذا كان اللابشرط قيداً للماهية كانت قسماً من أقسام اللابشرط المقسمي، ومن المعلوم أن الماهية اللابشرط القسمي لاتجتمع مع الماهية البشرط شيء والماهية البشرط لا، فإن الماهية بهذا اللحاظ قسيمة لهما وهي قسم من الماهية اللابشرط المقسمي، والماهية اللابشرط المقسمي تجتمع مع الأقسام الثلاثة الماهية اللابشرط القسمي والبشرط لا والبشرط شيء.

وأن الماهية البشرط لا على قسمين، كما وأن الماهية اللابشرط ايضاً على قسمين، ولكن الماهية البشرط شيء لاتكون إلاّ قسماً واحداً.

فقسم من الماهية البشرط لا: هي المجردة عن كلّ ماعداها، وهي من الاعتبارات الثلاث، والقسم الثاني من الماهية البشرط لا: هي المادة في مقابل الجنس، والصورة في مقابل الفصل وهذا ليس من الاعتبارات الثلاث، بل لحاظ الماهية بما لها من الأجزاء.

وقد عبَّر البعض عن الماهية البشرط شيء بـ (الماهية المخلوطة) وعن

. . . .

الماهية اللابشرط القسمي، وهو كون الاطلاق قيداً لها بـ (الماهية المطلقة) وعن الماهية البشرط لا بـ (المجردة) وهي تارة بشرط لا المقسمي وتارة بشرط لا القسمي.

واللابشرط أيضاً مقسمي وقسمي، فإن اللابشرطية في اللابشرط القسمي قيد، وفي اللابشرط المقسمي ليست قيداً، فاللابشرط المقسمي يعود الى الأقسام الثلاث، واللابشرط القسمي قسم وفرد من هذه الثلاث.

* * *

المبحث الثاني
أجزاء الماهية

أجزاء الماهية من الذاتيات هي: الجنس والفصل، وقد أُخذ في مفهوم الجنس اللابشرط، وكذلك في مفهوم الفصل ولذا جاز حمل احدهما على الآخر، لأن كلّ واحد من الجنس والفصل لم يُقيّد بشرط شيء.

وأمّا حال الهيولي والصورة، فحيث أن المادة والصورة في الشيء أمران خارجيان ولكلّ من الهيولي والصورة، أو بعبارة أخرى المادة القابلة والصورة الفعلية حظ ودرجة من الوجود، وأن كلّ درجة من الوجود ولو كانت قوّة هي واقفة على نصابها فتأبى عن قبول درجة أُخرى التي هي واقفة على حدّ آخر، لأن الملحوظ عقلاً هي تلك المرتبة الخاصّة.

فالهيولي وإن كانت حقيقتها حقيقة الجنس وحقيقة الصورة هي حقيقة الفصل، إلاّ أن الهيولي والصورة لايجوز حمل إحداهما على الأُخرى لتوقف المراتب، ولكن الجنس والفصل القي فيهما الوقوف على المرتبة، فلذا صح حمل أحدهما على الآخر(١).

خواص الأجزاء

(١)الاجزاء وهي الذاتيات المُعبَّر عنها بـ(الاجزاء الحدّية) لها خواصّ:

. . . .

منهـا: أن الأجـزاء وهي الأجناس والفـصـول بيّنة الثـبـوت للمـاهيـة النوعية فلايحتاج ثبوتها للماهية إلى الوسط والبرهان، وهو استغنائها عن السبب بحسب مقام الذهن، وهو غنائها عن علّة الإثبات لا الاستغناء عن علّة الثبوت.

ومنها: أن الاجزاء الذاتيـة غنيـة عن السبب ايضاً في مرتبة الوجـود الخارجي، ولذا قيل: الذاتي مالا يُعلّل؛ أي لايعلّل بعلّة وراء علّة الذات، فعلّة وجود الماهية هي علّة وجود الأجزاء، فالأجزاء الخارجية غنية عن علّة الثبوت.

ومنها: أن الأجزاء سابقة على الكلّ في الوجودين الذهني والخارجي.

* * *

المبحث الثالث

حقيقة الشيء فصله الأخير

اعلم أن الوجود يدور مدار الفصل حيث مادار، قال الشيخ الرئيس:

أن صورة الشيء ماهيته التي هو بها هو، ولايكون الشيء فعلياً إلاّ بالفصل الأخير دون الفصول البعيدة أو القريبة غير الفصل الأخير، فالفعلية تنحصر في الفصل الأخير كالناطق للانسان، ولايمكن أن تكون الأجناس والفصول كلّها فعليات، إذ ليس للشيء وجودان، فليست المتقدمات إلاّ مراتب استعداد.

وليعلم أن الفصل الأخير غالباً لايُعرَف، فإن الاطلاع على ماهيته في غاية الاشكال، أو هو سنخ وجود والوجود لايُعرف إلاّ بالمشاهدة من العلّة للمعلول(١).

---

(١) شيئية الشيء بصورته وفصله الأخير وبقية الفصول والأجناس المتقدمة مأخوذة في الماهية بنحو عدم التعيّن والإبهام؛ بمعنى أنّها بحقائقها الوجودية مأخوذة في الفصل الأخير وإن لم تتحقق بحدودها الخاصة، وإلاّ فلو أُخذت الحدود بنحو البشرط لا لما أمكن حصول الكمال بعد الكمال فهي مأخوذة بنحو اللابشرط ولذا قبلت الصور بمراتبها العالية:

المبحث الرابع
تعدد الأجناس والفصول

إعلم أنَ الأجناس والفصول إذا تعددت تكون متعددة بمراتب طولية عديدة، ولا تقع متعددة بمرتبة واحدة.

أمّا امتناع تعدد الفصول في مرتبة واحدة، فإن من الواضح أن فعلية الشيء لاتتثنى ولا تتكرر، إذ لاتكرر في تجلّيه تعالى فلا يتجلّى في شيء مرتين.

وأمّا امتناع تعدد الجنس بالمرتبة الواحدة، فلأن كلّ فصل يقتضي قوّة خاصة ومادة واحدة، والمادة والقوة متقومة بالوجود الخاص، فكما تمتنع الفعليتان في مرتبة واحدة، كذلك تمتنع القوتان في مرتبة واحدة.

وما بيّناه من امتناع تعدد الأجناس في مرتبة واحدة لاينافي ماسبق بيانه منّا ان الجنس مأخوذ على وجه الابهام، فإن ذلك في حال عدم التعيين، أمّا إذا تعيّن الجنس على وجه صار قوة من القوى، فإنه يتعيّن ولو بالاضافة الى وجود آخر، وإذا تعيّن الجنس في مرتبة من المراتب فلايقبل تعيّناً آخر لتلك المرتبة، فالابهام اذن قبل التعيّن واذا تعيّن وصار قوة خاصة، فتكون القوة فعلية في نفسها وإن كانت قوة لفعلية أخرى.

المبحث الخامس

هل تركيب الجنس مع الفصل إنضمامي أو اتحادي؟

قد وقع الخلاف بين الحكماء فذهب بعضهم إلى أن الجنس مع الفصل تركيبهما انضمامي، وذهب المحققون منهم إلى أن التركيب بينهما اتحادي.

فعلى مبنى التركيب الانضمامي يكون الجنس مع الفصل من قبيل اضافة أمر خارجي لأمر خارجي آخر، وأمّا على مبنى المحققين فليس إلّا وجوداً واحداً في الواقع لا تحليل فيه ولاتركيب.

والبرهان على ما ذهب اليه المحققون: أن الجنس كما عرفت قوة بعد الابهام، وأمّا الفصل فهو فعلي وهو تحصل في الخارج لتلك المرتبة من القوة، وإذا كان أحدهما وهو الجنس قوة، والآخر وهو الفصل فعلية، وتحصّل لمرتبة القوة فلايُعقل في مثل ذلك أن يكون التركيب بينهما انضمامياً، حيث يستدعي القول بالانضمام أن تكون هناك فعليتان لا قوة وفعلية، والمفروض أن الفصل صرف الفعلية والجنس صرف الاستعداد.

المبحث السادس
التشخص

اعلم: أن الوجود عين مابه التشخص، فلايسعك أن تُشير إلى ذات من الذوات إلّا وترى تعيّناً وتشخصاً بنفسه أو بوجوده، فالوجود عين التشخّص وبه التشخص، ومن هنا تعرف أنك اذا ضممت ماهية لأخرى أو جئت بقيود كثيرة لماهية من الماهيات ولو بالف قيد فإنه لايقتضي الشخصية وتعيّن الوجود.

فالطبايع والماهيات بذواتها وقيودها لاتقتضي الوحدة والتشخّص، ولا الثبوت والتقرر، فإن كلّ ذلك من شأن الوجود، وإنما في الطبايع والماهيات التمييز لبعضها من بعض، فالعينية بنفس الوجود وإن جاءت له المميزات بالماهيات أو التمييز بالحصص(١).

(١) ذهب الكثير من أعلام الحكمة إلى: أن التشخّص بالعوارض المشخصة، وآخرون إلى: أن التشخّص بالوجود والعوارض امارات التشخص، وإن إطلاق التشخّص عليها من باب وصف الشيء بلحاظ حال المتعلّق، وأن ضم ماهية إلى أخرى يُفيد التميّز لا التشخّص، والوجود والتشخص وإن كانا مفهومين مختلفين لكنهما متحدان عيناً وخارجاً.

وان بين التميّز والتشخّص عموم وخصوص من وجه، فمادة

. . . .

الاجتماع وجود زيد فإنه يشارك عمراً في الانسانية، فزيد متشخّص بوجوده ومتميّز عن غيره من أبناء نوعه، فالتشخّص يكون للشيء بلحاظ نفسه، والماهيات والكلّيات تفيد التميّز لا التشخّص.

فالحق تعالى متشخّص، لكن لاتميّز هناك لعدم المشاركات في النوع والماهية، والإنسان الضاحك متميّز عن غيره وهو الانسان غير الضاحك، لكن لاتشخّص هناك فزيد متميّز عن عمرو ومتشخّص أيضاً بالنسبة لنفسه بوجوده.

* * *

الفصل الثالث

وفيه مباحث:

المبحث الأول
في الوحدة والكثرة

أولاً: في تعريف الوحدة والكثرة وانقسامهما، فقد قيل في تعريفهما: أن الواحد هو الذي لاينقسم، والكثير هو الذي ينقسم، ولكن هذه التعاريف لفظية لأنها من قبيل تعريف الشيء بنفسه، ويشبه المقام تعريف الوجود حيث أنه لاتعريف له لأنه من المفاهيم الأولية التي تأتي في الذهن أولاً وبالذات فلايقع لها تعريف.

فإذن الوحدة والكثرة من المفاهيم البديهية فهي غير قابلة للتعريف.

ثمّ أن الوحدة ليست جوهراً ولا عرضاً لأنها نظير الوجود ومفهوم منتزع عن الوجود وينقسم كالوجود إلى وحدة بالقوة ووحدةبالفعل، وكلّ حكم يترتب على الوجود يترتب عليها من القرب من المبدأ والبعد عنه.

ثانياً: ينقسم الواحد إلى واحد حقيقي وهو المتّصف بعنوان الوحدة في نفسه ومن غير واسطة في العروض وبحال متعلّقه، وإلى واحد غير حقيقي وهو ما اتصف بعنوان الوحدة ولكن بواسطة في العروض وبحال متعلّقه.

والحقيقي إلى ماهو موصوف بعنوان الوحدة كعنوان الواحد وإلى الوحدة الحقيقية وهو واجب الوجود، وهو أحقّ بالوحدة من كلّ شيء، والوحدة أحقّ بالتسمية بعنوان الوحدة من كلّ ما اشتق منها نظير الأبيض والبياض، فإن البياض أحقّ بالبياضية من كلّ ما اتصف بالبياض.

والواحد أمّا واحد بالخصوص وهو الواحد العددي المُعبَّر عنه بالشخص، وأمّا واحد بالعموم، والواحد بالعموم أمّا واحد مفهوماً وهو الواحد المفهمي العمومي، وإمّا واحد بالجنس أو واحد بالعرض.

ثمّ اعلم: أن وحدة الجنس تُسمى مجانسة، ووحدة النوع تُسمى مماثلة، ووحدة الكم تساوياً، ووحدة الكيف تشابهاً، ووحدة النسبة تناسباً، ووحدة الوضع توازياً.

والكثرة في جميع ذلك على خلاف الوحدة والواحد بالمعنى الجنسي وغيره من المقولات هو غير الواخد الحقيقي، ويُسمى الواحد بالجنس، والنوع والكم والكيف أو النسبة والأمثلة كلّها واضحة.

واعلم: أن ليس لله تعالى وحدة عددية، وهي التي تكون في مقابل الثاني، بل له سبحانه وحدانية العدد وهو الوجود المحض، كما ورد عن الإمام زين العابدين عليه السلام: «يامن له وحدانية العدد»(١).

(١) من جملة تقاسيم الوجود تقسيمه إلى الوحدة والكثرة، فالوحدة

. . . .

مع عدلها تعم الحقائق جميعاً وإن كانت الوحدة مساوقة للوجود مصداقاً، وعليه فتكون الوحدة بنفسها تعم جميع الموجودات فتشمل حتى الكثرة، ولذا يُقال كثرة واحدة.

وكون الوحدة مساوقة للوجود مع كونها من تقاسيم الوجود فإن ذلك لاختلاف الاعتبار، فإن الوجود إذا جُعل بإزاء العدم كانت الوحدة مساوقة له، وإذا لو حظ الوجود بما له من المراتب كانت الوحدة من اقسامه، فيقال: الوجود امّا واحد وكثير.

ولاباس بذكر اقسام الوحدة تفصيلاً تبعاً لبعض الاعلام، فنقول:

أولاً: أن الوحدة والواحد شيء واحد، ولذا يُقال: تقسيم الوحده أو تقسيم الواحد، لأنه لم تُعتبر الذات في المشتق فالواحد أو الوحدة ا حقيقي وهو ما لايحتاج في الاتصاف بالوحدة الى واسطة في العروض، وامّا غير حقيقي وهو بخلافه.

والواحد الحقيقي هو: امّا ذات وماهية ثبتت لها الوحدة أم ليس كذلك، بل هي نفس الوحدة الخارجيه المصداقية العينية لا مفهوم الوحدة الذهنية، فما كان نفس الوحدة العينية فهو الواحد بالوحدة الحقّة وهو الله تعالى، وامّا الواحد الحقيقي الذي هو ذات ثبتت له الوحدة امّا واحد بالخصوص أو واحد بالعموم، والواحد بالعموم تارة يُراد منه العموم العرفاني وهو سعة الوجود، وتارة يُراد منه العموم المفهومي وهو امّا واحد نوعي أو جنسي أو عرضي.

والواحد بالخصوص امّا غير منقسم من حيث الطبيعة المعروضة للوحدة، أو منقسم، وغير المنقسم امّا نفس مفهوم الوحدة أو غيره، وما

. . . .

كان غير نفس مفهوم الوحدة فهو أمّا وضعي قابل للاشارة الحسّية كالنقطة، وأمّا مفارق مجرد عن المادة.

والمفارق أمّا مفارق محض كالعقول، فإنها مجردة ذاتاً وفعلاً، وأمّا متعلّق بالجسم كالنفس فإنها مجردة ذاتاً لا فعلاً، والمنقسم أمّا منقسم بالذات وهو المقدار والجسم التعليمي أو منقسم بالعرض وهو الطبيعي المعروض للجسم التعليمي وبقية العوارض كالكيف، والواحد غير الحقيقي أمّا واحد بالنوع كوحدة زيد وعمرو وهند في الانسانية.

ويجب الالتفات ان هناك فوقاً بين الواحد النوعي والواحد بالنوع، فإن الواحد بالنوع وحدته غير حقيقية، بخلاف الواحد النوعي فإن وحدته حقيقية.

وأمّا الواحد غير الحقيقي بالجنس كالوحدةبالحيوانية او بالكيف، فإن السّكر والعسل والتمر متوحدة بالحلاوة أو الوحدة بالكم أو الأين إلى آخر الأعراض كالتشابه والتوازي وغيرهما.

فوحدة الحقّ تعالى هي الوحدة الحقّة الحقيقية، وأمّا الوحدة الحقيقيه غير الحقّة فهي ذات ثبتت لها الوحدة؛ أي كانت وجوداً له ماهية كزيد واحد، وتفصيل الكلام موكول إلى الكتب المطولة.

* * *

المبحث الثاني
الحمل وأقسامه

الحمل ينقسم إلى: ذاتي أولي، وإلى شايع صناعي، وإلى حمل اشتقاق وتواطي.

فالحمل الذاتي: اتحاد الشيئين ذاتاً وماهية، ولابدّ فيه من جهة اتحاد وجهة اختلاف، وإلاّ فلو اتحدا من كلّ جهة كان من حمل الشيء على نفسه، وإن تباينا من كلّ جهة لم يصح الحمل، لأنه يكون من حمل المباين على المباين.

وان اختلاف الحمل في الحمل الذاتي كاختلاف الحدّ والمحدود، فاحدهما مقام التفصيل والآخر مقام الاجمال، فالمحدود اجمال التفصيل، والحد تفصيل الاجمال.

وامّا الحمل الشايع: فهو الاتحاد في الوجود، وهو على أقسام:

الاول: أن يتحد الموضوع والمحمول ذاتاً.

الثاني: أن يتحدا عرضا كالكاتب والضاحك، فإنه ليس بينهما اتحاد ذاتي بل كان الاتحاد بالعرض تبعاً للانسان.

الثالث: ما كان الوجود لأحدهما بالذات وللآخر بالعرض.

وامّا الحمل الاشتقاقي: فهو من حمل المبادىء على

موضوعاتها كزيد ذو بياض، وأمّا نفس المشتق وهو زيد أبيض فهو من الحمل المتواطىء عند أرباب المعقول، لا من الحمل الاشتقاقي لاتحادهما في الوجود، ولاتحتاج في مقام الحمل إلى توسيط لفظة (ذو) كما في حمل الاشتقاق(١).

---

(١) الهوهوية اسم مركب من هو هو جعل اسماً للاتحاد فعرّف باللام فقيل الهوهوية.

اعلم: أن من لواحق الوحدة والكثرة الهوهوية والغيرية، فالهوهوية من عوارض الوحدة والغيرية من عوارض الكثرة، ومن أقسام الغيريه التقابل باقسامه الأربعة والتخالف والتماثل بلحاظ العوارض المشخصة للأفراد ككون زيد غير عمرو، وأمّا لو لاحظنا المتماثلين بما هما داخلان تحت نوع واحد كالانسانية لكان التماثل من أفراد الهوهوية فيدخل تحت الوحدة.

وهنا يقع سؤال وهو: هل الحمل والهوهوية شيء واحد أم لا؟ أو أن الهوهوية أعم مِن الحملي بناء على كون المراد من الحمل هو الاتحاد في الوجود فقط، لأن على هذا تكون الهوهوية إضافة على شمولها لموارد الحمل - وهو الاتحاد - في الوجود شاملة لاقسام أُخر كالتجانس؛ وهو الاتحاد في الجنس، والتماثل وهو الاتحاد في النوع، والتساوي وهو الاتحاد في الكم، والتشابه وهو الاتحاد في الكيف، وإلاّ فلو لم يخصص الحمل بالاتحاد في الوجود لكان الحمل والهوهوية شيئاً واحداً، وهو اتحاد ما سواء كان في الوجود أو الماهية.

* * *

المبحث الثالث
التقابل وأقسامه

لابدّ من تقديم مقدمة لايضاح المعنى، وبيانها: أن الشيء إذا قيس إلى آخر فامّا ان يكون احدهما غير الآخر أم لا، والأول أما ان يكونا مثلين أم لا؛ وغرضنا هنا من المثلية مايشمل المشتركات في النوع والمشابهة والمساوات والموازات والتناسب، فإن الموازات والمساوات والتناسب والمشابهة مماثلة للكم والكيف والوضع والنسبة.

أمّا المتقابلان فهما في مقابل المثلين، وهما المختلفان في موضوع واحد وفي زمان واحد ومن جهة واحدة، والتعبير بالمتخالفين لاخراج التماثل، وقولنا: يجتمعان في محلّ، لاخراج المتغايرين وبما هو الشايع من المتخالفين كالحلاوة والسواد فإنهما يجتمعان في محلّ واحد، واشترطنا وحدة المحلّ لادخال مثل السواد والبياض من التضادّ كسواد الحبشي وبياض الرومي في محلّ واحد وهو الوجود، واشترطنا وحدة الحمل لادخال التقابل في مثل الأبوة والنبوة مما يمكن اجتماعهما في محلّ واحد ولكن باعتبار جهتين، وبقولنا وحدة الزمان لأجل تقابل المتضادّين المتعاقبين على

موضوع واحد، المجتمعين في الواقع والدهر، فإن الاجتماع في افق الدهر لاينافي التعاقب الزماني.

أقسام التقابل:

التقابل على أنحاء: الأول تقابل السلب والايجاب، والثاني تقابل العدم والملكة،.والثالث تقابل التضادّ، والرابع تقابل التضايف.

أمّا الأول: فمعناه سلب المحمول عن الموضوع كزيد ليس بقائم، وليس معنى القضية ثبوت النفي لزيد، وإلاّ لكانت معدولة المحمول وليست بسالبة، وحقيقة السلب ليس له ثبوت خارجي فالسلب ليس إلاّ اعتباراً عقلياً وليس بأمر خارجي.

الثاني: تقابل العدم والملكة، وهما أمران أحدهما وجودي والآخر عدمي، ولكن الأمر العدمي ليس عدماً محضاً كالسلب والايجاب، بل هو العدم الذي من شأنه أن يتصف بالوجود والمقيد به الموضوع، فالعدم والملكة سلب وجود عن الشيء القابل للاتصاف بذلك الوجود.

ثم أن تقابل العدم والملكة تارة يكون في الشخص، وأُخرى في النوع، وثالثة في الجنس، ففقدان البصر عن الاكمه من شأن نوعه، وفقدان البصر عن العقرب من شأن جنسه، وفقدان اللّحية وعدمها عن الأكوس من شأن شخصه.

الثالث: تقابل التضاد، وهما الأمران الوجوديان اللذان

لا يجتمعان في محلّ واحد ولا في موضوع واحد كالسواد والبياض في الجسم، ولابدّ من اعتبار وحدة الموضوع في تقابل التضادّ، ولا تضادّ في الجواهر والاجناس لأنه ليس فيها وحدة موضوع، ويعتريها التضادّ تبعاً لتضادّ مايعرض عليها كالسواد في جنس والبياض في جنس آخر.

الرابع: تقابل التضايف، وهما الأمران الوجوديان اللذان يستلزم من تعقّل احدهما تعقّل الآخر كالابوة والنبوة، ولابدَّ في تقابل التضايف من التكافىء بين الطرفين في القوة والفعل، فإذا كان أحد الطرفين بالفعل كالابوة الفعلية فلابدّ أيضاً من أن تكون البنوة فعلية، وإذا كانت احداهما بالقوة كانت الأُخرى كذلك.

المبحث الرابع
تقابل الوحدة والكثرة

أن ماذكرناه من أقسام التقابل الأربعة لاينطبق على تقابل الوحدة والكثرة، لأنه ليس بين الوحدة والكثرة تقابل سلب وايجاب، ولا عدم وملكة، فإن الوحدة والكثرة أمران وجوديان، كما وأنه ليس بين الوحدة والكثرة تقابل التضادّ لعدم تحقق غاية البعد والخلاف بينهما، لأن الكثرة تتقوم بالوخدة:

ومن الواضح أن لا تقوّم لأحد الضدّين بالآخر، فالوحدة عين الكثرة، ويكون الإئتلاف بينهما من أشدّ أنحاء الإئتلاف، وليس بينهما أيضاً تقابل التضايف، لأنه لايستلزم من تعقل أحدهما تعقل الآخر.

وقد عرفت أن المتضايفين متكافئان بالقوة والفعل، ويحصل الانفكاك في الوحدة والكثرة اذن بين الوحدة والكثرة تقابل خاص، فيُعبَّر عنه بالتخالف وليس من التقابل الاصطلاحي(١).

---

(١) هل بين الوحدة والكثرة تقابل أم لا؟ وعلى فرض وجوده فهو من أي أقسام التقابل؟

ذهب الخواجة في التجريد إلى: أن التقابل بينهما بالعرض، لأن

. . . .

الكثرة والوحدة معروضة للعلّية والمعلوليه والمكيلية والمكيالية، لأن من تكرر الوحدة تحصل الكثرة فهي كالعلّة لها، وكذا الوحدة مكيال والكثرة مكيلة، لأنه بأخذ الواحد بعد الواحد تفنىٰ الكثرة.

فبنظره (قده) أن التقابل بين الوحدة والكثرة بالعرض بتبع التقابل بين العلّة والمعلول الذين بينهما تقابل بالذات من باب التضايف.

وذهب آخرون: إلى أنه ليس بين الوحدة والكثرة أي تقابل من التقابلات الأربع، بل هو تقابل من نوع آخر لعدم الدليل على انحصار التقابل في الأربع.

وذهب بعض المحققين: إلى أنه ليس بين الوحدة والكثرة تقابل أصلاً، لأن الوحدة والكثرة من اقسام الوجود، والوجود مشكك ذو مراتب، مرتبة منه واجبة بالذات ليس فيها أي تكثّر وهي الوحدة الحقّة الحقيقية، ومرتبة منه الوجودات الامكانية وهي تختلف شدةً وضعفاً.

وعليه فالوحدة أيضاً تختلف باختلاف المراتب تبعاً لشدة الوجود وضعفه، فالوحده في المجردات أشدُّ من الوحدة في الماديات، ولمّا كانت الحقيقة المشككة ما به الاختلاف فيها عين مابه الاشتراك، وما به الاشتراك عين ما به الامتياز، كانت الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة، فاذن لاتقابل بين الوحدة والكثرة لا بالذات ولا بالعرض.

* * *

الفصل الرابع

في العلة والمعلول

وفيه مقدمة ومباحث :

المقدمة

أما المقدمة فلبيان معنى العلّة واقسامها: فالعلّة امّا تامّة أو ناقصة.

امّا التامّة: فملاكها هو وجوب المعلول عند وجوب العلّة، فيحصل وجود المعلول عند وجود علّته التامّة.

وامّا العلّة الناقصة: فلايجب بوجودها المعلول، ويمتنع المعلول بامتناع علّته ومابه فعلية الشيء، يُعبَّر عنه بـ (الصورة) و (الصورة والمادة) يُعبَّر عنهما بـ (العلل الداخلية).

امّا ما كان خارجاً عن الشيء وهو من أجزاء العلّة فهو: امّا لأجله الشيء فيُعبَّر عنه بـ (الغاية) وامّا منه يكون الشيء فيُعبَّر عنه بـ (العلّة الفاعلية).

ومرادنا من العلّية: مايحصل منه الأثر، وامّا مابه يقوم الأثر فليس من أجزاء العلّة، ويُعبَّر عنه بـ (الشرط) لأن الأثر لايستند اليه، ولا يتكون المعلول منه، فالمعلول يترشح من شيء يقع الأثر منه، لا من شيء يقوم الأثر به.

فإذن الشروط كلّها دخيلة في فعلية الشيء لافي اقتضائه، فهي امّا متممة للمفعول والقابل وأما مصححه لفاعلية الفاعل، وأيضاً الشروط تارة تكون عدمية وأخرى وجودية، فمثلاً قرب النار من

الحطب شـرط وجـودي، أمّا رطوبـة الحطب في تأثيـر النار فـشرط عـدمي، وهو المُعبَّر عنه بـ (المانع) وأمّا المعـدات فليس شـأنـهـا إلاّ تقريب العلّة من المعلول كسير الأقدام المقرّب للوصول إلى المنزل.

وكلّ من العلّة الفـاعـلية والغـائيـة علّة بالنسـبـة الى الأخـرى، فالعلّة الفـاعلية علّة للعلّة الغائيـة في مقام الوجود والتحقق، والعلّة الغـائيـة علّة لـلعلّة الفـاعليـة في مـقـام التـصـور والحـضـور الذهني، فالغاية متقدمة في الذهن، والفاعل فاعليته متقدم في الخارج(١).

(١) العلل أمّا وجـودية وهي المُعـبَّر عنهـا تارة بـ (الـعلل الصـدورية) وأخرى بـ (العلل الخارجية) وهي العلل الفاعلية والغائية، وأمّا علل ماهوية، وهي المُعبَّر عنهـا بـ (العلل الداخلية) تارة وأخرى بـ (علل القوام) وهي العلل الصورية والمادية.

والعلّة هي: مـا احـتـاج إليـهـا الشيء صـدوراً وهي العلّة الفـاعليـة، أو قواماً وهي العلّة الصورية، والمادية لانها يُعبَّر عنها بـ (علل قوام الماهية).

* * *

المبحث الأوّل
في العلة الفاعلية

العلّة الفاعلية بمعنى ما كان منه الأثر لا ما قام به الأثر، والعلّة الفاعلية لها أقسام:

فاعل طبيعي: وهو الفاعل من غير شعور ولا اختيار إلاّ أن الفعل يلائم طبعه.

وفاعل بالقسر: وهو الفاعل من غير شعور ولا اختيار، إلاّ أنه لايلائم الطبع.

وفاعل بالجبر: وهو الفاعل من غير اختيار، كجبر الإنسان على عمل على خلاف ارادته.

وفاعل بالقصد: وهو الفاعل عن قصد وإرادة، وكان القصد ناشئاً عن غرض من الأغراض.

وفاعل بالعناية: وهو ماكان علم الفاعل كاف في فاعليته وكان العلم زائداً على ذاته.

وفاعل بالرضا: وهو ماكان علمه كاف في فاعليته وغير زائد على ذاته، فعلمه بفعله مع فعله، ويكون علمه بذاته هو علمه السابق بفعله إجمالاً.

وفاعل بالتجلي: وهو علمه بفعله في مرتبة الجمع عين العلم التفصيلي في مرتبة التفصيل والتفريق.

إذا عرفت ذلك فنقول: اختار المعتزلة: أن الله تعالى فاعل على وجه الداعي، والأشاعرة: أنه فاعل من غير داع، بل كان فعله جزافاً، والمشائون: انه فاعل بالعناية والاشراقيون: أنه فاعل بالرضا، والصوفية المحققون: أنه فاعل بالتجلي لكن لا بمايراه جهلة الصوفية من وحدة الوجود والموجود(١).

---

(١)قال المحقق الآملي: الفاعل بالتجلي هو الذي يكون علمه التفصيلي بفعله قبل فعله، ولايقترن فعله بالداعي، ولايكون علمه السابق على فعله زائداً على ذاته، بل يكون عين ذاته، ولا فرق بينه من هذه الجهة وبين الفاعل بالرضا، إلاّ أن العلم السابق على الفعل في الفاعل بالرضا الذي هو عين الفاعل اجمالي لا غير، أو ليس بتفصيلي وفي الفاعل بالتجلي يكون تفصيلياً؛ بمعنى أنه إجمالي في عين الكشف التفصيلي، انتهى كلامه.

والمراد من الإجمال هنا البساطة التامّة التي هي عين الوجوب الذاتي.

وامّا أن يكون العلم السابق على وجود الفعل زائداً على ذاته بواسطة الصور المرتسمة فهو الفاعل بالعناية.

فالعرفاء يرون الحقّ تعالى فاعلاً بالتجلي، والمشاؤون يرونه فاعلاً بالعناية، والإشراقيون يرونه فاعلاً بالرضا، والمتكلّمون يرونه فاعلاً بالقصد، والمراد من المتكلّمين المعتزلة وما شابههم.

العلّة الغائية

وأن من جملة العلل كما عرفت هي العلّة الغائية، وهي في الذهن علّة

. . . .

بالنسبة إلى فاعلية الفاعل لا بالنسبة إلى الفاعل نفسه، وبهذا الاعتبار يقال لها: (العلّة الغائية) ومن حيث ان فعل الفاعل ينتهي إليها يقال لها (غاية) ومن حيث أنها يترتب عليها الفعل يُقال لها (غرض) او (فائدة).

ومن المُسلّم ان كلّ فاعل له في فعله غاية ولو كان فاعلاً طبيعياً، ومن المعلوم انه ليس هناك من عبث في نظام الوجود.

والعلّة الغائية تارة يُراد منها ما إليه الحركة، وأُخرى: ما لاجله الحركة، والعلل الطبيعية غاياتها ما إليه الحركة فقط، والقسر من شأن عالم الطبيعة، ولايُعقل ان يكون دائمياً او اكثرياً، لان القسر الدائمي او الاكثري لايتناسب مع العلم الإلهي بالنظام الاحسن.

والقسر الاقلي اما من لوازم عالم الطبيعة او انه من لوازم كمالها، وهذا يبدو للعارف عند النظر إلى العالم ككلّ، لا عند ملاحظة وجود خاص طبيعي بما يجب له من الوجود والكمال الخاص.

ولايقول بالبخت والاتفاق، إلاّ من جَهِل الاسباب الفاعلية او الغائية، ولكن البعض خلط بين عدم الوجدان وعدم الوجود.

* * *

المبحث الثاني
في العلة الصورية

العلّة الصورية هي: مايتحقق بها فعلية الشيء، وتطلق العلّة الصورية على أنحاء:

أحدها: على نور الأنوار والجوهر الحقيقي وهو الله سبحانه، فهو فاعل العلل، وغاية الغايات، ونهاية النهايات.

ثانيها: تُطلق على مابه فعلية الشيء كالنفس للجسد، وهيئة السرير للسرير، ويُراد مطلق الفعلية هنا فيشمل الجواهر العالية والأعراض.

ثالثها: تُطلق الصورة على مابه تقوّم المادة.

رابعها: تُطلق على الشكل والهيئة كهيئة الصلاة، وهيئة السرير.

خامسها: على الصور الجنسية والنوعية والفصل، فالنوع صورة تفصيلية لصورة الجنس.

سادسها: تُطلق على الصورة العلمية الذهنية، وقد تُطلق الصورة أيضاً بمصطلح المناطقة على مقدمات القياس.

المبحث الثالث
في العلة المادية

اعلم: أن الحامل لقوة شيء يُعبَّر عنه بـ (العلّة المادية والعنصرية) وتنقسم المادة باعتبار عنصرها، لأن العنصر أمّا أن يكون لشيء واحد بلا تغييّر نظير اللّوح للكتابة، أو مع التغييّر في ذات الشيء، بحيث تحصل زيادة جوهرية كالمني للحيوان حتى يزيد على المني كمالات جوهرية، حتى يبلغ المني درجة الكمال أو يكون مع تغيير في ذاته وانسلاخ صورته ونقصان جوهره، نظير الخشب للسرير حيث ينقص بالنحت، أو مع تغيير وانسلاخ في صفته كالشمعة للصنم، وقد يكون بالانضمام من غير تغيير كالآحاد للعدد، والمقدمات للقياس أو مع التغيير كالأدوية للمعجون(١).

---

(١) من جملة احكام العلل الجسمانية أنها متناهية التأثير مدّة وعدّة وشدّة، ومنها انها لاتؤثر في غيرها إلاّ عندما يكون بينها وبين غيرها وضعاً خاصاً ومحاذات معينة، وإلاّ لسخنت النار التي هي في المشرق الماء الواقع في المغرب، وقد أقيم على هذه الدعاوى براهين مذكورة في الكتب المطولة.

* * *

أحكام مشتركة بين العلل الأربع

اعلم أن هناك جهات مشتركة بين العلل، فالفاعل البسيط كالمبدأ الأول، والمركّب كعدة رجالٍ يحركون شيئاً، والمادّة البسيطة كالهيولي، والمركّبة كالعقاقير للمعجون، والصورة البسيطة كالماء، والمركبة كالبستان، والغاية البسيطة كالشبع للأكل، والمركبة كالتجمل وقتل القمل للبس الحرير، والفاعل العام ماينفعل عنه الكثير كالنار المُحرقة لأشياء كثيرة، والخاصّ ماينفعل عنه شيء واحد، والغاية العامّة كاسهال الصفراء لشرب السكنجبيل أو الترنجين ولشرب البنفسج، والخاصّة كلقاء زيد صديقه الخاصّ، والفاعل الكلّي كالطبيب للعلاج، والجزئي كالطبيب لهذا المرض.

والفاعل قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض، وأيضاً الصورة والمادة والغاية قد تكون بالذات وقد تكون بالعرض، والعلّة قد تكون جسمانية وقد تكون غير جسمانية.

وقد ذكروا هنا: أن الواحد لايصدر منه إلاّ الواحد، وأن الواحد لايصدر إلاّ عن الواحد، بناءً على أن الواحد الحقيقي ـ وهو الله تعالى ـ قد أوجد العقل، ولكن المُراد من هذه العبارة ما أشار إليه بقوله تعالى: ﴿وما أمرُنا إلاّ واحِدةٌ﴾[1] وذلك الأمر هو الوجود

---

(١) القمر/ ٥٠

المنبسط الذي لاتكثر فيه إلاّ بتكثّر الموضوعات.

وأن من المعلوم أن السلسلة لابدَّ وأن تنتهي إلى وجود ليس فوقه وجود، وهو منتهى شدّة الوجود والنور وهو الله تعالى لبطلان التسلسل الى غير نهاية، إذ المعلول من طرف يكشف عن وجود طرف آخر هي العلّة في السلسلة، فانك لو نقصت بعضاً من سلسلة المعلولات أو العلل لم يُطابق أحدهما الآخر في المنتهى، وهذا ممايدلُّ على بطلان التسلسل، فإذن لابدَّ وأن تنتهي سلسلة العلل والمعلولات إلى علّة هي علّة العلل.

وقد ذكر القوم هنا عن الشيخ وغيره براهين تدلُّ على بطلان التسلسل فراجع(١).

---

(١) ذكروا أحكام مشتركة بين العلّة والمعلول رأينا من المناسب ذكرها ههنا، منها: أنه لايمكن تخلّف المعلول عن علّته التامة، ولا العلّة عن معلولها؛ أي لايمكن فرض معلول بلا علّة.

ومنها: أن الواحد لايصدر عنه إلاّ الواحد، وأن الواحد لايصدر إلاّ عن الواحد، وهناك نقوض وابرامات لهذه القاعدة.

ومنها: أن بين العلّة والمعلول تضايفاً بحسب القوة والفعل، فلايُعقل أحدهما إلاّ بالقياس إلى الآخر، ولا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة.

ومنها: بطلان الدور بين العلّة والمعلول، وذلك أمر ضروري.

ومنها: بطلان التسلسل بين العلّة والمعلول.

* * *

المبحث الرابع
الجوهر والعرض

أمّا الجوهر: فهو الماهية التي اذا وجدت في الخارج كانت لافي موضوع، لأن الجوهر عين الموضوع، والجوهر إنْ لم يتعلق بالجسم فهو عقل مفارق وإلاّ فعقل غير مفارق.

وأمّا العرض: فهو في نفسه لا استقلال له، لأنه ماهية إذا وُجدت في الخارج كانت في الغير، وينقسم العرض إلى كم وكيف ووضع وأين وله، وهو عبارة أُخرى عن مقولة الملك والجدة ومتى وفعل وانفعال إلى آخر المقولات التسع.

أمّا الكم: فهو ما كان بذاته قابلاً للقسمة، وهو متصل ومنفصل كالجسم والسطح والخط فإنها من الكميّات المتصلة، والمنفصل كالاثنين والثلاثة فإن الخمسة إذا قسّمتها إلى اثنين وثلاثة لم تجد حدّاً مشتركاً بينهما، والزمان كم متصل غير قار الذات، والكم المنفصل يُوجد فيه الواحد وهو عادّ لجميع أنواعه، والمتصل قابل للتجزئة.

وأمّا الكيف: فهو الهيئة القارة التي لاتقتضي القسمة ولا النسبة، ولايوجب تصوّرها تصوّر شيء خارج عنها.

فبقيد القارة أخرجنا الفعل والانفعال، وبقيد لاتقتضي القسمة أخرجنا الكم، وبقيد لا تقتضي نسبة في أجزاء حاملها أخرجنا الوضع، وبقيد لايوجب تصورّها تصوّر شيء خارج عنها أخرجنا المضاف.

وتنقسم الكيفية إلى: الكيفيات المحسوسة، والنفسانية، والكيفية المختصّة بالكميات والاستعدادية بحسب الاستقراء.

والكيفية أما راسخة فهو ملكة، وأما غير راسخة ويُعبَّر عنها بـ (الحالة) كَما وأنها تنقسم الى الكيفيات الملموسة كالحرارة والبرودة والرطوبة، وغير الملموسة كالكيفيات المبصرة، وتنقسم إلى الكيفيات المذوقة والمشمومة أيضاً.

واعلم: أن العلم له مراتب فبعضه جواهر خارجية، وهي على مراتب فبعضها مجردة عقلية كعلم العقل والنفس بذاتهما، وبعض أفراد العلم - وهي أعلى المراتب - وهو العلم الواجب بالذات والعلم يكون حضورياً وحصولياً وتفصيلياً واجمالياً، فإن عُلم بالاشياء بصور متمايزة فهو علم تفصيلي، وإن كان بصورة واحدة فهو علم إجمالي، وكذا يكون العلم فعلياً وانفعالياً.

وأمّا الأعراض النسبية فمنها الأين ومتى، فالهيئة الحاصلة من كون الشيء في المكان يُعبَّر عنه (ايناً) والهيئة الحاصلة من كون الشيء في الزمان يُعبَّر عنه بـ(متى) ومن الأعراض الجدة وهي: هيئة تحصل لأجل مايحيط كالتعمم والتقمص.

ومنها: الوضع وهو: هيئة لشيء تحصل من نسبتين من نسبة

الأجزاء بعضها لبعض، ومن نسبة الأجزاء إلى الخارج عن ذلك الشيء.

ومنها: الفعل والانفعال، وهو التأثير والتأثر كالكسر والانكسار.

ومنها: المضاف، وهو ما كانت النسبة فيه لطرف واحد، والاضافة لطرفين كالابوة والاخوة(١).

---

(١) ليس هذا البحث بحثاً عن مُطلق الوجود، بل هو بحث عن الوجود الإمكاني، لأنه يُقال: الماهية اما جوهر أو عرض، والماهيات وإنْ لم يكن لها تحقق وعينية على مسلك المشهور، والقول باصالة الوجود، ولكن لها منشأ انتزاع وهو الوجود والبحث هنا عمّا كان جوهراً بالحمل الشايع لا بالحمل الاولي.

والجوهر خمسة أقسام: فالجوهر إن كان محلاً لجوهر آخر، وكان المحلّ غير مستغنٍ عن الحال فهو الهيولى.

والجوهر إن كان حالاً في جوهر آخر فهو الصورة، سواء كانت صورة جسمية أو نوعية، فالصورة الجسمية هي الحالة في الهيولى الأولي، والصورة النوعية هي الحالة في الهيولى الثانية.

وتارة يكون الجوهر ليس محلاً ولا حالاً بل مركباً من الحال والمحلّ فهو الجسم، وإن كان الجوهر ليس محلاً ولا حالاً في جوهر آخر ولا مركباً منها فهو الجوهر المفارق، وهو على قسمين مفارق للمادة ذاتاً وفعلاً وهو المُعبَّر عنه بـ (العقل) ومفارق للمادة ذاتاً لا فعلاً لتعلّقه بالجسم فهو (النفس).

واعلم أن للكم ثلاث خواص:

. . . .

أولاً: انه يَقبل القسمة الوهمية بالذات لا الفكية، لأنها تعدم الكم، واما بقية المقولات فإنما تقبل القسمه بواسطته.

ثانياً: ان في الكم تحصل المساواة واللامساواة، وإنما يجري هذا في بقية المقولات بواسطته.

ثالثاً: ان للكم عاداً يعدّه وبواسطته يفنىٰ ذلك الكم، والعادُّ في الكم المنفصل هو الواحد.

والكم: امّا متصل او منفصل، والمتصل: امّا قار او غير قار، وأن من خواصّ الكم المتصل ان فيه حدّاً مشتركاً، ولكن الكم المنفصل ليس فيه حدّ مشترك، والمقصود من الحدّ المشترك: هو الجزء المفروض الذي تكون نسبته الى الجزاين نسبة واحدة كالنقطة في جزاي الخطّ، والخطّ في جزاي السطح، والسطح في جزاي الجسم، والآن في جزاي الزمان الماضي والمستقبل، وهذا الجزء المشترك لو جُعل ابتداء لجهة من الجسم لجاز أيضاً جعله ابتداء للجهة الثانية من الجسم، ولو فُرض ذلك الجزء انتهاءاً لجهة لجاز جعله انتهاءاً للجهة الأخرى من الجسم أيضاً.

واعلم: ان الجسم الطبيعي جوهر ولكن الجسم التعليمي عرض.

وأمّا الكيف فهو على أقسام، منه: الكيفيات النفسانية كالعلم والقدرة والارادة والكرم والشجاعة والحزن والفرح.

ومن الكيفيات هي الكيفيات المختصة بالكميات كالاستقامة للخطّ المستقيم، والانحناء للخطّ المنحني، والاستقامة والانحناء تعرض للكميات المتصلة، وامّا الزوجية والفردية فهي من خواصّ الكم المنفصل.

ومنها: الكيفيات الاستعدادية المُعبَّر عنها بـ (القوة واللاقوة)

. . . .

كالاستعداد إلى الانفعال كاللّين في الماء، والاستعداد الى عدم الانفعال كالصلابة في الحديد.

ومنها: الكيفيات المحسوسة الخمسة: الملموسة، والمذوقة، والمشمومة، والمسموعة، والمبصرة.

ثم باستثناء الكم والكيف من المقولات التسع العرضية، يقال لبقية المقولات السبع (الأعراض النسبية) لانها لايمكن تصورها إلاّ مع تصوّر شيء آخر.

فمن هذه الأعراض النسبية الأين، وهو: نسبة الشيء إلى المكان، وبالاحرى ان يُقال: أن الأين هيئة حاصلة من كون الشيء في المكان.

ومنها: المتى، وهي الهيئة الحاصلة من كون الشيء في الزمان.

ومنها: الوضع وهو نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض، ثم نسبتها إلى الخارج.

ومنها: الجدة، وهي المُعبَّر عنها بـ(الملك) وله أيضاً وهي هيئة مايحيط بالشيء كالعمامة بالنسبة إلى الرأس.

ومنها: الفعل والإنفعال، أمّا الفعل فهو التأثير الحاصل بنحو التدريج من المؤثر في المتاثر مادام يؤثر كتسخين المسخن مادام يسخن، وأما الإنفعال فهو هيئة حاصلة من التأثر التدريجي كتسخن المتسخن مادام يتسخن.

ومنها: الاضافة أو المضاف، وهو الهيئة الحاصلة من نسبة متكررة.

* * *

الإلهيات

بالمعنى الأخص

إثبات الصانع

الكلام في الإلهيات وأحكام الواجب تعالى وصفاته وأسمائه.

إن كان الشيء موجوداً في نفسه وبنفسه ولنفسه فهو واجب الوجود، وكلّ ماعداه من وجود جوهري أو عرضي فهو مُفتَقِر إليه، بل ذاته الفقر إلى واجب الوجود.

قال المعلم الثاني (الفارابي): يجب أن يكون في الحياة حياة في الذات، وفي الارادة ارادة بالذات، وفي الاختيار اختيار بالذات، وإتماماً لكلامه نقول: ويجب أن يكون في العلم علم بالذات، وفي القدرة قدرة بالذات.

وهناك طريقان لاثبات واجب الوجود، الأوّل: طريق الصدّيقين وهو الانتقال من العلّة إلى المعلول، والثاني: طريق ماعداهم من اثبات الوجود من طريق المعلول واستكشاف العلّة من طريق المعلول.

امّا الاول: فإن اتصاف كلّ شيء بالوجود لابدّ وأن ينتهي إلى حقيقة الوجود، وحقيقة الوجود ليست إلاّ ذات الحقّ سبحانه من غير حاجة إلى إقامة البرهان.

وأمّا الثاني: فإن وجود هذا العالم وحركاته وأفلاكه وكواكبه

ونفوسه وعقوله كلّها دالّة على وجود ذاته تعالىٰ، لأنّها أثر له وعين الربط به.

فالطبيعي يستدل على وجوده من طريق الطبيعة، والفلكي من طريق الأفلاك والنجوم، وهكذا الطبيب والمهندس والشاعر والكاتب وجميع مافي العالم من ذراته وجواهره فإنها تكشف عن وجوده تعالى:

ففي كلّ شيء له آية تدلّ على أنّه واحد

وهنا شبهة تُنسب الى ابن كمونة وهي: أنه من الجائز القول بوجود إلهين يمتاز كلّ واحد منهما عن الآخر، واذا جاز هذا الاحتمال عقلاً فاختيار وحدة واجب الوجود، وأنه لايمكن فرض إلهين يقع باطلاً.

والجواب: إن الشبهة تبتني على القول بأصالة الماهية، وإن كلّ ماهية لاربط لها بالماهية الأخرى، وأن القول بأصالة الماهية يعمّ مرتبة الواجب، وعليه فيجوز عقلاً أن يكون واجب الوجود اثنين أو أكثر.

وأمّا على القول بأصالة الوجود، وإنّ الوجود له مراتب، وأن كلّ مرتبة منه ينتزع منها ماهية وحدّ فلايتصور هذا الاشكال، لأن آخر مراتب الوجود الذي لايُحدّ بحدٍّ من الحدود ولا بأي ماهية من الماهيات ولايعتريه أي نقص فهو الذي لايُحدّ ولايُقيّد وفوق مالايتناهىٰ بما لايتناهى من جميع الجهات، فإن ما كان هذا شأنه لايمكن أن يتعدد.

واما الجواب على القول بتعدد الموجودات، وأن كلّ وجود تباين حقيقته حقيقة الوجود الآخر أو القول بأصالة الماهية، وأن الماهية تنطبق على الواجب، فدفعه.

أن معنى وجود واجب الوجود سواء قلنا بأصالة الماهية ـ وإن كان هذا القول ضعيفاً عندنا ـ أو قلنا بأصالة الوجود وأن حقيقة الوجود مختلفة، فإن واجب الوجود لكلّ مايُفرض هو الذات الثابتة التي لاتساويها ذات ولا يعادلها وجود، وإلاّ لما كان واجب الوجود، وماكانت فيه الصّفات في غاية تصوّرها بمالايقبل التحديد والتقييد، وإن فرض واجبين للوجود أو الماهيتين من لوازمه التحديد، والحال أن التحديد والتقييد مما يتنافى مع الواجب بالذات والصّفات الكمالية، فشبهة ابن كمونة لافرض لها معقول عند التأمل.

علمه تعالى

علمه تعالى عين ذاته إذ هو تعالى علم كلّه، فإن صرف الوجود لاتحديد فيه ولاتقييد، فهو عين العلم وعين الوجود، وليس من باب الصّفة والموصوف، لأن كمال التوحيد نفي الصفات عنه الزائدة على ذاته، فعلمه، وقدرته، وحياته، وارادته، وسمعه وبصره كلّها موجودة بوجود ذاته الأحدية وإنْ تغايرت بحسب المفهوم.

وبتعبير آخر: أن الوجود الصرف وهو الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية التي لا ثاني لها ولا كثرة فيها، هي ذات واجب الوجود بالذات سبحانه فهو بسيط الحقيقة، وقد عبّر الحكماء في هذا المقام أن بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها فكلّ مايُفرض من الوجود على الوجه الأكمل والتام فهو الواجب، لأنه صرف الوجود المشتمل على كلّ وجود وقيّوم له، ونفس الحقيقة الوجودية الصرفه متحققه بذاتها لا بأمر آخر، فهو الذات البسيطه التي هي أقوى وأكدّ من الوجودات الخاصّة المتشتة المحدودة.

وقد تقدم منّا أن حقيقة الوجود ذات مراتب مشككة، وأن كلّ ماعدا الحقيقة الصرفة معلول لها قائم بها.

واعلم أن الفيض المقدس مقام الوحدة في الكثرة وهو الرحمة الواسعة المحيطة بكلّ الماهيات، فالوجود المنبسط فيه السّعة والشمول، وكلّ ممكن ووجود خاصّ خارجي له اعتبارات:

١ـ الماهية.

٢ـ وجوده المضاف إلى الماهية.

٣ـ وجوده من حيث هو وجود.

وفي الحقيقة أن الموجود في الخارج ليس إلاّ الوجود المنبسط الواحد الذي هو فعله تعالى، قال تعالى: ﴿وَمَا أمرُنا إلاّ واحِدَة﴾[1].

فالوجود بما هو وجود واحد وبما هو مقيد تلزمه الماهيات،

(١) القمر/ ٥٠

فوحدته حقيقية وكثرته اعتبارية واقعية، ونسبة الأشياء إليه تعالى نسبة المعنى الحرفي إلى الاسمي.

ومراتب علمه بالقياس إلى الأشياء وانكشافها هي العلم بالعناية والقلم واللوح والقضاء والقدر، والغرض من العلم العنائي نفس ذاته لا بما سلكه المشائون من أنها بالصور المرتسمة في ذاته تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وأما العقل الأول فإن فُسّر بالقلم فذاك وإلاّ فلا نتعقل مايذكره الحكماء في هذا الموضوع.

والمراد بالقضاء والعلم الكلّي هو العلم المحيط بالعالم بعد مرتبة الذات، وقسّموه إلى قضاء اجمالي من الصور القائمة بالقلم وهو العقل الاول، وقضاء تفصيلي وهي الصور الفائضة على النفوس وتسمّى بـ (اللّوح المحفوظ) و(امّ الكتاب).

وأمّا القدر فهو على نحوين: علمي وهو: الصور القائمة بالنفوس، وعيني صوره مرتبة: وهي عبارة عن صور الموجودات في عالم النفس السماوي على الوجه الجزئي، وإنْ كنّا لانعرف من هذا بحسب الشريعة شيئاً، وكذا مما رتبوه من أن الافلاك ذوات انفس مُدرِكة عالمة.

القدرة

القدرة على نحوين:

أحدهما، بمعنى صحة صدور الفعل وعدم صدوره، وهو الذي عليه المتكلّمون، ويُراد من الصحة هو الجواز العقلي والجواز الذاتي.

والثاني: بمعنى إن شاء فعل وإنْ لم يشأ لم يفعل، سواء كانت المشيئة زائدة على الذات كما في الممكنات، أو عين ذاته كما في الواجب على سبيل الدوام، أو في وقت خاص، وكونه إن شاء فَعَلَ وإن لم يشأ لم يفعل المناسب لمقامه تعالى.

واعلم: أن الممكنات جميعاً مشمولة لملاك المجعولية، فيعمّها الجعل الإلهي، وثانياً أن المؤثر في الوجود ليس إلاّ الله تعالى.

فالمقدمة الأولى تثبت أن الوجود الإمكاني لامكانه الذاتي محتاج إلى جاعل، لكون احتياج الممكن إلى العلّة بديهياً.

وأمّا أنه ليس هنا مؤثر في الوجود إلاّ الله، لأن غير الواجب أمّا ممكن أو ممتنع، والممكن أمّا موجود أو معدوم، ولاريب أن لاجاعلية للممتنع ولا للممكن بشرط العدم، لأنه ليس بشيء.

وأمّا الممكن الموجود فلايخلو من ملابسة القوة من الامكان الذاتي في الجميع، والعدم لايصلح أن يكون مفيداً للوجود، ومالا تخلو ذاته من شائبة العدم لايفيض الوجود، ومفيض الوجود يجب برائته عن ملابسة القوة وشوب العدم، وليس ذاك إلاّ واجب الوجود تعالى شأنه.

الإرادة

الإرادة في الواجب تعالى هي عين الابتهاج والرضا بذاته، ومنها تنشأ الإرادة الفعلية وهي متعلّقة بكلّ كائن، وليس للأشياء إلّا سبب واحد وهو الله تعالى.

تفصيل في معنى الإرادة:

لابدّ لنا من بيان مفهوم الإرادة، وأن الإرادة في الواجب تغاير معنى الإرادة في الممكن، أو أن الإرادة مفهوم واحد لا اختلاف فيه، وإنما الإختلاف فيما انطبقت عليه من الواجب والممكن.

الإرادة، مفهوماً: بمعنى السعي للشيء، ففي الحديث: «من فقه الرجل أن يرتاد لموضع بوله» بمعنى أن يسعى له ويطلبه، وأراد الشيء اذا توجّه اليه وسعى نحوه، فالإرادة بحسب المفهوم والحمل الاولي: هي عبارة عن فعلية الإقتضاء في الشيء وتمامية تأثيره فيه لوجود شيء آخر.

فالشيء الأول: وهو الذي فيه فعلية الاقتضاء لوجود شيء آخر مريد بمعنى تام التأثير، والشيء الثاني: مراد وبه تمامية التأثير.

والإرادة أعمّ مما كان فيه حس وادراك أم لا كفعلية اقتضاء الجدران لعدم الانتقاض، وذلك كما في القوة الطبيعية، ومن هنا

تُستعمل في الجماد والحيوان فتقول: جدار يريد أن ينقض، وفرس تريد التبن، وانسان يريد التجارة.

ويختلف الطلب عن الإرادة: أن الطلب مخصوص بفعلية اقتضاء وجود شيء عن ادراك، وأمّا الإرادة فبدون هذا الشرط، فتكون النسبة العموم المطلق.

وثانياً: أن الإرادة كما عرفت تُطلق على الواجب والممكن، وليست في الواجب معنى يغاير الممكن، وكذلك الحال في غير الإرادة من أسماء الصّفات كالعلم والقدرة والحياة، لكن مع اختلاف المصداق اختلافاً بيّناً، فالصّفات فيه تعالى عين ذاته، وفي غيره زائدة على ذاته، وليست الإرادة راجعة إلى العلم مفهوماً لشهادة الوجدان في قولنا: أن الله عالم، وأن الله مُريد انهما ليسا من المترادفين، ولذا كان عقد القلب في أحدهما غير عقد القلب في الآخر.

وثالثاً: أن للإرادة نصاباً في الممكن، فتقول: إن مايحتاج إليه الممكن في فعله الاختياري هو العلم المسمّى بالداعي، ثم التصديق بفائدة الشيء، ثم الشوق والشوق المؤكد إن كان الشيء ملائماً لطبع الفاعل، ثم تصميم النفس على الفعل برفع الموانع والبناء على الايجاد، وهذه المرحلة تُسمّى بـ (اجماع النفس) ثم حركة العضلات وهو نفس الفعل المترتب على الاجماع المترتب على ماسبق، فمن اجتماع هذه الامور يحصل الفعل وكلّها زائدة على ذات الممكن وعارضه عليه، وعدم اتحادها مع ذات الممكن من الواضحات.

وأمّا في الواجب فالإرادة عين ذاته سبحانه، وأن حقيقة العلم تتنافى مع حقيقة الإرادة، ففيه تعالى نفس الرضا وابتهاج ذاته بذاته، ويُعبَّر عنها بـ (الإرادة الأزلية الذاتية) وهناك إرادة في مرتبة فعله وهي عين فعله وهي زائدة على ذاته، وقد ورد في الأخبار كما في الكافي عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: «أن لله إرادتين ومشيئتين إرادة حتم وإرادة عزم» وفسرتا بارادة هي عين ذاته، وإرادة فعلية هي من صفات افعاله.

وبالجملة: أن الإرادة في ذاته المقدسة حيث أن المدرِك على أتم الجمال والبهاء، والمدرَك أجلّ مدرِك لبساطته، وكان الإدراك أيضاً أتم إدراك، كانت صفاته أتم واكمل في ذاته، وإدراكه ومدركه، ولايكون اكمل إلاّ إذا اتحدت الذات مع الصفات، فحضور نفسه يقتضي أن يكون تام الرضا وتام الابتهاج بأثره، وقد ذكر الحكماء أن الموجودات موجودة بحسب ترتيب العقول، ثم النفوس، ثم الأفلاك إلاّ أن في كلامهم تأمل.

حياته

الحياة فينا عبارة عن كيفية نفسانية، وأما فيه سبحانه فهي عين الذات، فهو حي بنفس ذاته لا بحياة زائدة على محض وجوده، فهو حي وحياة كما أنه علم وعالم، وقدرة وقادر، وإرادة ومريد، بل نقول: أن كونه قادراً، عالماً لابدّ وأن يكون حيّاً بالضرورة، وأما أنه سميع وبصير فيراد العلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات، فهما في الحقيقة عين العلم.

تكلّمه تعالى

اعلم: أن المُراد بكلمات الله تعالى هي وجودات الأشياء، لأن الكلام ليس منحصراً في الكلام اللّفظي، فكلّ معرب معرف لما في الكون، فهو كلام كان لفظياً أو غير لفظي، وكلّ وجود دالّ على صفة من صفاته واسماً من أسمائه، وهذه دلالة ذاتية لا وضعية، وكذلك دلالة الوجودات الذهنية على الوجودات الخارجية، فإنها أيضاً من الدلالة الذاتية لا المفهومية، والمفاهيم من سنخ عالم العقل لأنها موجودة لدى العقل المجرد، وهي بسيطة في غاية البساطة.

وأوّل محلّ لتلك المعاني العقل البسيط، وهو بمنزلة القلم الأعلى، ثم العقل النفساني وهو بمنزلة اللّوح، والصور الكلّية الموجودة فيهما بمنزلة القضاء، ثم يتنزل عنه الى عالم الخيال الجزئي، والصور الجزئية بمنزلة القدر العلمي، ثم يتنزل الى عالم موادّ الألفاظ فيصير موجوداً في عالم الشهادة والحسّ، وإذا تلفظ به الانسان يصير قدراً عينياً وكيفاً مسموعاً، وإلى هنا تتم مرحلة تنزّله، وأول منازله صعوداً هو وجوده الصوري المثالي في سامعة المخاطب، ثم يترقى من عالم الحسّ إلى عالم الخيال، ثم إلى عقله النفساني، ثم ينتهي إلى عقله البسيط: ﴿كَما بَدَأَكُم تَعودُون﴾[1].

(١) الاعراف / ٢٩.

واعلم: أن اظهار مافي الضمير وإلقائه إلى ذهن المخاطب له طرق عدّة، منها: الاشراق بأن يشرق المتكلّم على المخاطب بما فيَ ضميره بلا صوت ولا كلام حسّي وهي طريقة الاشراقيين في التعليم والتعلم، وأخرى يكون الشيء الخارجي آلة لإبراز المقصود كدلالة الضرب على وجود شخص وراء الباب، أو بجعل حركة بعض الأعضاء كحركة الرأس، أو الإشارة باليد على مقصود من المقاصد، ولكن لمّا كانت الاستفادة متعسرة بهذه الطرق اختاروا اللّفظ دالاً على المعنى.

وأما تقاسيم الكلام:

أحدها: ماكان عين الذات كالكلام بمعنى الوجود المجرد عن المظاهر، والمدلول هنا عين ذاته ﴿شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاّ هُوَ﴾[1].

والثاني: الكلام بمعنى الوجود المنبسط على هياكل الممكنات، وهو فيضه ورحمته الواسعة فكلامه جميع الممكنات.

الثالث: كلماته بمعنى العقول والنفوس والافلاك، وعالم الملك وهو عالم الشهادة ولاسيما الكلمات التامات؛ وهم أهل بيت الرسالة المطهرون(٢).

---

(١) آل عمران/ ١٨.

(٢) لبسط الكلام في باب التوحيد لأنّه أُسّ المطالب جميعاً، رأيت من اللازم أن أذكر ما كتبته مقدمة من شرح على بعض الكتب النفيسة كتجريد الاعتقاد وشرح المنظومة.

فاقول: أن الشرع القويم منه ما يتعلّق بالعقيدة ويسمى بـ(الأصول

. . . .

العقائدية) ومنه ما يتعلّق بالعمل ويُسمّى بـ(الفروع العملية) والأصول العقائدية لابدّ أن تستند إلى البراهين القطعية اليقينية، فلا اعتبار بالظنون فيها، ولمّا كان باب التقليد والاخذ بالظنون في الأصول العقائدية مسدوداً فعلى الإنسان للخروج من قيود التقليد ومتابعة الآخرين أن يسعى لإحكام بنائه العقلي الذي هو الأساس لقيم الإنسانية بكلّ جدّ، لأجل أن لا يُصاب بالانهيار عند عواصف الشبهات ووساوس الشياطين.

فلا خير في كثير عبادة أساسها الجهل ومتابعة الشبهات والظنون والخرافات، والجرى على المنهج العام السائد في المجتمع أخطأ أو أصاب، لأنّ جميع هذه الأسس تذهب بذهاب الوضع السائد في تلكم البلاد.

فلا قيمة لعمل لم تكن ركائزه الايمان الصحيح، قال تعالى: ﴿وَيَرفَعُ الله الَّذينَ آمَنُوا مِنكُم وَالَّذينَ أُوتُوا العِلْمَ دَرَجات﴾ المجادلة/١١.

فبالعلم يكون البناء الإنساني لنيل الغاية القصوى لمن أحبَّ الحياة، وبالعلم تُقام الحجّة على المبطلين.

ومن المعلوم أن القاعدة لجميع الأصول والفروع هي معرفة الصانع، ولذا ورد عن إمام الموحّدين وسيّد الأولين والآخرين بعد رسول ربّ العالمين عليهما افضل الصلاة والسلام: (أوّل الدين معرفته) وأن معرفة الصانع تارة تكون بقرارة من النفس بلمس الحقيقية، حتى تصبح واقع الحياة وعلى أثرها تأخذ النفس بالصلاح والرقي في جميع جوانبها الجوانحية والجوارحية، فيصبح الشخص عبداً لله تعالى يعيش ذلّ العبودية وعظم القرب من لا نهاية النور.

وأخرى تكون المعرفة انكشاف الحقيقة والدراية بالواقع بدون أن

. . . .

يستتبع ذلك قرار النفس واذعانها لنفس الأمر والواقع، وهذه المعرفة هي السائدة في المجتمعات البشرية، وقد تكون حاصلة حتى عند أشقى خلق الله تعالى، فقد ورد أنّه سئل أبو جهل عن رسول اللهﷺ ما يقول فيه، فقال: وربِّ اللات والعزّى إنّه لنبيّ حقّ، ولكن كيف تخضع صناديد قريش ليتيم أبي طالب ولمّا كانت معرفة الله تعالى من أبده البديهيات ومع ذلك هي من أدقِّ المسائل العقلية، كانت تتمشى مع جميع المذاهب العقلية السليمة والفطرية أيضاً، وإنْ كان البحث عن ساحة الحقّ تعالى قد يصل أمره إلى ما هو خارج عن نطاق الدرك البشري لقصور عالم الإمكان عن درك كنه عالم الأحدية، والوجوب الذاتي، وشدّة الوجود، ولذا وردت بعض الأحاديث تنهى عن التفكر في ذاته تعالى إرشاد إلى ما حكم به العقل من القصور عن نيل كنه لا نهاية النور.

فكلّ ناظر إلى الحقيقة الثابتة الواجبة يراها بمنظار على قدر سلامة فطرته وقوة عقله، والطرق العقلية اليه تعالى كثيرة ـ سواء كانت بمستواها الفطري البدائي ـ كما نُقل عن اعرابي أنّه قال: (البعَرة تدلّ على البعير، وآثار الاقدام على المسير، فسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، الا تدلّ على اللّطيف الخبير؟).

أو كانت الطرق بمستوى نظر المتكلّم، أو الحكيم، أو العارف، أو من هو فوق الجميع كالانبياء والأوصياء على اختلاف مراتبهم، وسواء كانت الطرق ادلّة آنيّة أو لميّة، أو كانت بمستواها الارفع وهي مشاهدة أصل الوجود ولا نهاية النور، بدون أن تنال منها غيوم الكثرات وغياهب الظلمات، لأنّ التردد في الآثار يوجب بُعد المزار، كما قال الإمام الحسينؑ:

. . . .

(إلٰهي تردّدي في الآثار يوجب بُعد المزار، فاجمعني عليك بخدمة تُوصلني إليك، كيف يستدلّ عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك، أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المُظهر لك، متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدلّ عليك، ومتى بَعُدتَ حتى تكون الآثار هي التي تُوصل إليك، عميت عين لا تراك عليها رقيباً، وخسرت صفقة عبدٍ لم تجعل له من حبّك نَصيباً، إلٰهي امرت بالرجوع إلى الآثار فارجعني إليك بكسوة الأنوار وهداية الاستبصار ـ إلى ان قال: منك أطلب الوصول إليك، وبك استدلّ عليك، فاهدني بنورك إليك.

وقد اشار الحقّ تعالى إلى هذه المرتبة من العرفان بقوله تعالى: ﴿شَهِدَ الله انّه لا إلٰه إلاّ هُوَ﴾ آل عمران/١٨، و﴿اولم يكف بِربّكَ انّه علىٰ كُلّ شيءٍ شَهيد﴾ فصلت/٥٣.

فعلى الإنسان ان لا يؤمن بكلّ نداء ـ وإن كان يدعو لسبل التوحيد ظاهراً ـ ما لم يستلهم صوابَهُ من الكتاب والسّنة المفسَّرَة بالعترة الطاهرة.

قالت الحكماء: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، فهو فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهي، أي فوق عالم العقول المجردة بما لا يتناهى مدّة وعدّة وشدّة، وهذه الحقيقة الحقّة الوجودية هي الضرورة الازليّة التي لم تتقيّد حتى بقيد ما دامت الذات موجودة، فهي محض الوجود والنور الذي لا يتثنى ولا يتكرر، والوحدة الحقيقة الحقّة الصرفة التي تدرك بفطرة العقل لا بمراتب الحسّ والخيال.

نعم درك الحقيقة الصرفة اللا متناهية ومحض الوجود والوجوب الذاتي لا يستلزم احاطة المحدود باللا محدود الممتنع ذاتاً على عالم الامكان

. . . .

مهما بلغت مرتبة الممكن من الكمال.

فالوحدة الحقّة الحقيقية شأن واجب الوجود، وأما بقية الوحدات فهي ظلّية، وإنْ كانت وحدتها حقيقية لا اعتبارية كوحدة الفرقة من الجيش.

ومن المعلوم أن بالممكنات، وإنْ تعددت مصاديقها - لا تنثلم الوحدة الحقّة الحقيقية الأزلية الأصلية، لأنّ الممكنات معانٍ حرفية، وتجلّيات أسمائه تعالى، فلا تعدّ بإزاء الوجوب الذاتي.

وليعلم أيضاً أن انكار الاصالة والاستقلال لعالم الإمكان، وأنّه عين الربط، من أدقّ مسالك التوحيد البعيدة كلّ البعد عن وحدة الوجود المتفق على بطلانها عقلاً ونقلاً بناء على وجود القائل بها من أكابر الحكماء والعرفاء، لأنّ ما يقوله العارف منهم لا يعود إلاّ الى ضرب جميع أسس الاستقلال المتوهمة لعالم الربط والفناء.

وبتعبير آخر: أن المحققين لا يريدون من خلال تعابيرهم المختلفة، إلاّ القول بأن الواجب حقيقة المعنى الاسمي بكلّ ما يحمل من معانيه، وأن الممكنات هي المعنى الحرفي بكلّ ماله من الإندكاك والتبعية والحرفية، وعدم الاستقلال، ولو لم يرجع كلامهم أو كلام بعض المنتسبين إلى الحكمة والعرفان إلى ما قلناه مما توهم بعض ظواهر الكلمات فهو من أشدّ الأباطيل أعاذنا الله تعالى وإيّاكم من مثل هذه الظلمات.

وأنّ الأدلّة على التوحيد بعدد أنفاس الخلائق، وهو السير من المعلول لمشاهدة العلّة، فقد استدل على الحقّ تعالى من طريق الامكان الماهوي، وكذلك من طريق الامكان الفقري الوجودي، ومن طريق النظم والجسم من حيث هو متغير، ومن طريق الحركة.

. . . .

ولكن أحكم البراهين هو برهان الصدّيقين المشار إليه في الكتاب الكريم بقوله تعالى: ﴿شَهِدَ الله أنّه لا إله إلّا هُوَ﴾ و﴿أولم يكف بِربِّك أنّه علَى كُلِّ شيءٍ شَهيد﴾ وأن هذا البرهان وإن لم يكن كبرهان النظم وغيره من البراهين الأنّيّة التي يفهمهما العامّة، لكنه أوثق البراهين التي اختصها الله تعالى بأوليائه، وهو الاستدلال على الواجب تعالى من طريق الوجود أو الحقيقة الثابتة، حتى ولو لم نقل باصالة الوجود، لأنّ الحقيقة لا ينكرها إلّا السوفسطائي، وإذا جعل محلّ الكلام هو الحقيقة الثابتة لم نحتج إلى طي مسافات أصالة الوجود أو الماهية.

وأن دليل الصدّيقين هو الاستدلال الذي لا يكون الوسط في البرهان فيه غير الوجود أو الحقيقة، والحقيقة باطلاق الكلمة ليست إلّا الوجود الواجب لذاته، لأنّه الحقيقة المطلقة ومحض النور ولا نهاية الوجود والوجود بلا قيد، وهو الذي دلّ على ذاته بذاته، وأن الشي وإن لم يكن علّة لنفسه خارجاً، وأنّه لا علّة ولا برهان يُقام على أصل الوجود، ولكن يُجعل الوجود ومحض النور دليلاً على الواجب، فيكون الانتقال من مفهوم الوجود إلى الوجوب.

أو نقول: يكون الانتقال من حقيقة الوجود إلى واقع الوجوب بمعنى شدّة الوجود، فهو انتقال أمّا من أحد المتلازمين كالوجود إلى الوجوب، أو من مشاهدة حقيقة الوجود الأصيل بفطرة العقل إلى أنّها لا نهاية الشدّة في التحقق وهو الوجوب العيني.

فمشاهدة الحقيقة بعين البصيرة، ولمس فناء الكائنات بدون توسيط أي شيء مرتبة لم نيلها إلّا الأوحدي من عباده المخلصين، وليس هذا هو ما نفهمه

. . . .

من قراءة هذا البرهان في كتب الحكمة، نعم أدقّ المعاني العرفانية العقلية بديهية لدى العارفين بالحق الناظرين بعين البصيرة حتى جرى على لسانهم كما تقدم: كيف يستدلّ عليك بما هو مفتقر إليك إلى آخر ما ذكر.

وسميت هذه المعرفة لميّة لأنّها انتقال من تمام الحقيقة الوجودية ومحض الثبوت إلى أزليته، ووجوب هذه الحقيقة فهو (لم) بحسب البرهان وإن كانت هذه الواقعية بكلّ مالها من لا نهاية الكمال واحدة لا تعدد فيها، فإذن هنا لميّة عقلية وإلاّ فلا لميّة بحسب الخارج، لأنّه لا علّة تُقام على أصل الوجود، ومجرى العلّية إنّما هو عالم الإمكان والفقر.

ثمّ العارف ينتقل من وجوده تعالى ووجوبه الذاتي إلى أسمائه وصفاته، ثمّ منها إلى أفعاله وإن كان تعدد الصفات إنّما هو في مقام الحمل الاولى لا الشائع الصناعي.

فإن الصدّيقين لا يرون إلاّ وحدة حقيقية هي شدّة الوجود، وأنّها عين الوحدة، ولا نهاية الكمال فكلّها حياة وعلم وقدرة وهكذا، فيأخذ العارف بالسير من منازل أسمائه إلى مشاهدة مواقع أفعاله، وأن الأدلة الآنيّة وإن كانت يقينية إلاّ أنّها بدون الاستعانه بدليل الصدّيقين لا يمكن الحصول على معرفة كمال التوحيد.

وأن تكثّر الادلة الآنية في الكتاب والسّنة لا يدلّ على أوثقيتها بالنسبة إلى دليل الصدّيقين، ولكن لمّا كان الكتاب العزيز والشرائع الحقّة لكافة البشرية فلابدّ وأن يكون التاكيد على البراهين التي تتناسب مع كافة العقول، ليصبح الخطاب مورداً لاستفادة الجميع على اختلاف المراتب، وتصبح الادلة الدقيقة بالاشارة إليها في بعض الموارد مختصّة بالأوحدي من المقرّبين

. . . .

على اختلاف مراتب المقرّبين في لمس الحقيقة.

وأما مسير العامّة فيأخذ مبتدءاً من مشاهدة الأفعال إلى مقام الأسماء والصفّات وهو عالم الواحدية، ثمّ منه إلى عالم الأحدية والذات الأزلية.

فالحقيقة التامة هي صرف الوجود الذي لا يشوبه عدم ولا نقص، والوجودات الناقصة فرع تلك الحقيقة.

فبرهان الصدّيقين لا يحتاج إلاّ إلى تنبّه النفس بسلامة الفطرة لمشاهدة أصل الحقيقة ومحض النور، فالعارف الحقيقي بالحقّ يرى الممكنات، فهو لا يرى للذوات الامكانية تحققاً إلاّ بالعلّة.

فإذن نقول: مشاهدة الحقيقة بقرارة النفس فوق أدلة اللّم والإن، وعليه فلا يكون هذا من البراهين بل هو مجرد تنبّه النفس بعلوّها وسلامة فطرتها لمشاهدة أصل الحقيقية والذات المذوتة للذوات، وهذه مرتبة فوق الانتقال من الوجود إلى الوجوب، ويكون هذا هو المراد من الآيات المتقدمة فتصبح مرتبة مشاهدة بحث النور، وأصل الحقيقة مرتبة فوق دليل الصدّيقين المصطلح عليه عند الحكماء.

وقد عُلم من كلامنا السابق انّه تعالى لمّا كان علّة العلل فلا يمكن ان يُراد من الادلة اللّمية في باب التوحيد، إلاّ الانتقال من أحد المفاهيم كالوجود مثلاً إلى الوجوب، كما ان الممكنات في عالم الذهن قد تكون دليلاً على اثبات الصانع، فإنّه لا محذور في كون المعلول سبباً بحسب عالَم الذهن لإثبات علّته وكشفها ـ وإن كانت العلّة في الخارج علّة لوجوده، فمثلاً النار علّة للدخان في الخارج ولكن لا محذور في صيرورة الدخان علّة الانتقال الذهن إلى وجود النار.

. . . .

وقد يُرسم دليل الصدّيقين بنحو آخر وهو: أنّ الوجود اما واجب أو ممكن، فإن كان واجباً فهو المطلوب، وإلاّ استلزم الواجب لعدم تعقّل المعنى الحرفي بدون المعنى الاسمي، وإلاّ فلو لم يرجع الوجود الرابط الامكاني إلى الواجب للزم أما الدور أو التسلسل وهما باطلان، وترجّح المعنى الحرفي بدون الإسمي يرجع إلى الترجّح بلا مرجّح، وهو أشدّ بطلاناً من الترجيح بلا مرجح المنسوب إلى الأشاعرة، لأنّ ما نُسب إلىٰ الأشاعرة هو انكار العلّة الغائية، ومقامنا يرجع إلى انكار العلّة الفاعلية.

وبالجملة فالعرفاء والحكماء المتألّهون نظروا إلى الوجود فوجدوه طارداً للعدم بذاته، فهو بحت النور الذي لا يتثنى ولا يتكرر، وما لم يكن بهذه المثابة فهو شان عالم الأسماء، فلا يكون مشهوداً إلاّ في المرتبة أو المراتب المتأخرة، لأنّه لا مشاهدة للمعاني الرابطة إلاّ بتبع المعنى الاسمي، وإلاّ لما كان المعنى الحرفي معنى حرفياً، ومن المحال تبدّل الهوية عن واقع ذاتها، ومن البديهي أيضاً احتياج الممكن إلى العلّة التامة، وعليه فلا يكون عالم الامكان محلاً لنظر العارفين.

وأمّا المتكلّمون فنظروا إلى الوجود من حيث أنّه حادث فكان النظر إلى عالم الامكان، وقد ثبت أن كلّ حادث لابدّ له من محدث قديم دفعاً للدور أو التسلسل.

وعبّر آخرون: بأن مجموع الممكنات بكلّ مراتبها ممكنة (ومعلوم أنّهم ما أرادوا المجموع من حيث هو مجموع، لأنّه أمر اعتباري لا تحقق له في الخارج، بل أرادوا أنّه إذا كان الامكان هو واقع كلّ ممكن فجميع الممكنات لا تخرج عن هذا الواقع الإمكاني) وكلّ ممكن فلابدّ له من علّة بها يجب

. . . .

وجوده، لانّ الممكن ما لم يجب وجوده لم يُوجد، والعلّة التي بها يجب وجود المجموع المركّب من الممكنات لا يجوز ان يكون بعضاً من حملتها، لانّ كلّ بعض يفرض هو ممكن من الممكنات لابدّ له من علّة، فيتعيّن أن تكون العلّة خارجة عن هذه السلسلة الامكانية وهو الواجب تعالى شأنّه.

فإذن نقول: أن احتياج الممكن إلى الواجب، والحادث إلى المحدث، من البديهيات الاوّلية التي لا تحتاج إلاّ إلى التنبّه إلى معنى الوجوب والامكان والحدوث والقِدم، بل مشاهدة الوجود من دون أن يتقيّد بأي قيد، وأنّه الحقيقة الطاردة للعدم ابداً وازلاً قضية بديهية بأعين العارفين، ولذا ورد على لسان ميزان الفطرة والعرفان: (عميت عين لا تراك).

وقال البعض: أن الموجودات لو فرض أنّها باسرها ممكنة، ولم يوجد واجب بالذات لماوجدت، لأنّها لو انحصرف في الممكنات لاحتاجت إلى موجود مستقلّ، إذ ما لا يمنع جميع انحاء العدم بذاته لا يكون موجباً للوجود، لانّ الممكن ما لم يجب وجوده من علّته لم يوجد، ويكون بعلّته واجباً بالغير، وما هو خارج عن جميع الممكنات واجب بالذات.

وقال آخر: لو لم يوجد واجب بالذات لم يوجد واجب بالغير، فيلزم ان لا يوجد موجود اصلاً ضرورة انحصار الموجود بالواجب والممكن.

وورد عن بعض: أن الممكن لا يستقلّ بنفسه في وجوده ولا في ايجاده، لانّ مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود، فإن الشيء ما لم يُوجد بالفتح لم يوجد بالكسر، فلو انحصر الموجود في الممكن للزم أن لا يوجد شيء أصلاً، لانّ الممكن وإن تعددت افراده لا يستقلّ بوجود ولا ايجاد، وإذ لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره.

. . . .

ونُسب إلى الملاحدة أنّهم خالفوا في وجود الصانع لكن لا بمعنى انكاره، بل بمعنى تنزيهيه وتقديسه، فقالوا: أنّه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود، والعدم، والوحدة، والكثرة، والوجود، والامكان فهو أرفع من أن يتصف بشيء منها، فلا يُقال له: موجود ولا واجب؛ أي أنّه فوق هذه الأمور بما لا تُدركه العقول، ولكن نقول لهم: ان أمثال هذه التعابير تؤدي إلى التعطيل بدلاً من التنزيه.

لكن قد يُطرح ههنا سؤال، وهو أنّه إذا كان الوجود الامكاني مستلزماً لوجود واجب بالذات فمن ذا أوجد الواجب تعالى؟

ولكن سيلتفت الإنسان بأدنى التفات، كما قال الحكماء: بأن هذا النوع من التسائل من مصطنعات عهد الطفولة الذي لا يقنع فيه الإنسان إلاّ بالمحسوسات، لانه قد يعمم الذهن التسائل بأنّه إذا كان كلّ شيء محتاجاً إلى علّة فما هي علّة الله تعالى؟ وكيف يمكن أن يكون بلا علّة.

وليس القول بعدم احتياجه إلى العلّة، إلاّ خروجاً عن القاعدة العقلية التي لا تقبل التخصيص، والحوار واضح لأنّه لو كان كلّ وجود لابدّ أن يستند وجوده إلى غيره لوجب أن لا يُوجد شيء أبداً، لأنّ وجود الشيء أيضاً يحتاج إلى سبب موجود، وقبل وجوده لا يوجد ذلك الشيء وأمّا عمومية العلّة فهو من باب المغالطة، لأنّ القاعدة هي: (أن كلّ ممكن محتاج إلى علّة) لبداهة احتياج كلّ ممكن إلى علّة، وليست القاعدة: (أن كلّ وجود محتاج إلى علّة) وإلاّ لكان الوجود بما هو محتاج إلى علّة، وأن علّته لابدّ وأن تكون الوجود لا غير، ومن البديهي أن الشيء لا يكون علّة لنفسه، كما وأنّه لا يُعطى لنفسه ولا يسلب عنها.

. . . .

وأمّا بالنسبة إلى المادّة، فقال البعض: أنّه لا يُعقل قِدمها لأنّها محتاجة إلى الصورة، كما وأن الصورة لا تفارقها الحاجة إلى المادة أيضاً، فكلّ منهما محتاج إلى الآخر ليكون موجوداً، والحاجة التي هي رمز الامكان تنافي وجوب الوجود.

فانجلى من هذا: أن العالم الذي يحتاج في وجوده إلى غيره لا يمكنه أن يقضي حاجة نفسه بنفسه، ولا من داخله لشمول الامكان الذي هو رمز الحاجة له، فإذن يلزم وجود موجود آخر غير محتاج ليقضي حاجته ولو احتاجت احداهما إلى الأخرى للزم أن تكون الصورة أوجدت المادة والمادة أوجدت الصورة، وهو دور باطل يرجع إلى كون المادة أوجدت نفسها، والصورة كذلك أوجدت نفسها، فتكون كلّ واحدة منهما موجودة قبل أن تكون موجودة.

وأن احتياج المادّة إلى الصورة من قبيل احتياج المشروط إلى شرطه، لا من قبيل احتياج المعلول إلى علّته الموجدة له، وكذا احتياج الصورة إلى المادّة، ولهذا جاز أن يكون كلّ منهما محتاجاً إلى الآخر، ولم يستلزم الدور بل هو من الدور الجائز المسمّى بـ(الدور المعي).

وأن المادّة التي أخذ يطّبل بها الشيوعيون هي أقلّ من أن يستند إليها الصنع العظيم، لانّ موقفها في العالم موقف القابل لا الفاعل، أضف إلى ذلك أن المادة والصورة تنقصهما الأوصاف التي لابدّ أن تكون موجودة في صانع الكائنات كالعلم والارادة والقدرة والحكمة والحياة، فهل بعد هذا يمكن أن يقال: بان العقل يؤيد الالحاد ويناوئ الدين؟

وأمّا أن الملحّدين الماديين لم يجدوا موجد الكائنات، ولم يروه

. . . .

باعينهم، فعدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود في نفس الأمر والواقع، فكونهم ما وجدوا الله تعالى لتقصيرهم في البحث، حيث بحثوا عنه تعالى بحواسّهم ولم يبحثوا عنه بعقولهم، وكيف ينكر العقل أو العلم وجود الله تعالى لحجة أنّه لا يُرى، في حين أن العقل والعلم لا يُريان أيضاً وانّما يُعرفان بآثارهما، وإذا نظرنا إلى الآثار نجد آثار الله تعالى تملأ العالم بل هي كلّ العالم، وبداهة العقل تقضي بوجود موجد لهذه الآثار، ولا تقضي بعدم وجود الفاعل مهما لم يجده هؤلاء الباحثون مع وجود الفعل، وإنّما تقضي بجهلهم البسيط أن قالوا لم نجده، وبجهلهم المركّب أن قالوا أنّه غير موجود.

ثمّ يقال لهؤلاء الماديين المنكرين للصانع: أنّكم لا ترتابون بوجود المادّة، فهل أنتم رأيتموها؟

بل ما رأيتموها ولن تروها، وما لمستموها ولن تلمسوها، فإن ظننتم أنّكم ترونها أو تلمسونها فذلك ظن عامّي لا يتفق مع العلم، حتى أن قول العصريين في عباراتهم (حقائق ملموسة) قول غير حقيقي مبني على المغالطة في الظهور، لانّ الحقائق لا تُلمس، ومثلها المادة، إذ الإحساس سواء كان بالرؤية أو اللّمس لا يتعلّق بنفس المادّة بل باعراضها، فالرؤية تتعلّق باللّون دون الملوّن الذي هو الجسم المتضمن للمادة، واللّمس يتعلّق بالحرارة والبرودة والخشونة والنعومة دون الجسم الموصوف، فضلاً عن المادة التي هي أبعد من الجسم بالنسبة إلى الاحساس، فإن من احساس هذه الاوصاف والاعراض ينتقل العقل إلى وجود موصوفها ومعروضها؛ ومعناه أن المدرك ـ بالكسر ـ لوجود المادّة أيضاً هو العقل لا الحواسّ.

. . . .

فما هو الفرق بين القول بوجود المادّة لمعاينة الاعراض، وبين وجود الله تعالى لمعاينة أفعاله في العالم الدالّة على وجود فاعلها؟

فهل دلالة الفعل على الفاعل أقلّ من دلالة العرض على المحل؟

فالصفة اذن عائدة إلى الموصوف، والعرض إلى المحلّ، والفعل إلى الفاعل.

ثمّ قال: وهناك مثال آخر لما يعترف بوجوده من غير وصول الحواسّ إلى ذاته هو ابلغ من مثال المادّة وهو الاثير، لأنّ المادة إن لم تُر أو تلمس فعلى الأقل تُرى أعراضها وتلمس، ولكن الأثير الذي هو أرقّ من المادّة بكثير حتى أن للهواء مادّة وليس للأثير مادّة فلا يُرى ولا يلمس لا ذاته ولا أعراضه، ومع هذا يعترف بوجوده لحاجة إليه في نظام العالم، وهي أن أضواء النجوم التي تصل إلى كرتنا تحتاج إلى ما يحملها في طريقه إلينا، ولو قلنا أن حاملها هو الهواء فإن معظم الطريق بعد الخروج من محيط الأرض خال عن الهواء، والاثير هو الذي يحمل الأصوات من وراء الجدار إلينا أيضاً، لأنّ الجدار يحول بيننا وبين الهواء.

وقال الشّيخ كاشف الغطاء (ره): أن فلاسفة المادّة بعد أن صرفوا أعمارهم وأفكارهم في العلوم المادية بلغوا فيها مقاماً لا يُنكر، سوى أنه من اللازم عليهم في الآلهيات أن يدعوها إلى أهلها، لكنهم بدلاً عن ذلك باغتوها بالانكار، وهذه سنة في أكثر النفوس الساقطة، وهي أنّها إن أرادت ان تُدحض عنها دناسة الجهل بقداسة أي حقيقة راهنة تدرّعت إلى ذلك بالجحود والاستكبار وادعاء أن ذلك العلم ليس بشيء، فتدفع عار الجهل بما هو أشدّ معرّة منه من التهجّم على جحوده، حتى قال قائلها: (قد قتلنا الٰهنا

. . . .

واسترحنا) رحم الله امرئ عرف قدر نفسه ولم يتجاوز قدر معلوماته.

ومما ورد ان الإمام الصّادق عليه السلام قال لأحد الزنادقة وهو ابن أبي العوجاء: (يابن أبي العوجاء أمصنوع أنت أم غير مصنوع؟

قال: لست بمصنوع.

فقال له الصّادق عليه السلام: فلو كنت مصنوعاً كيف كنت تكون؟ فلم يحر ابن أبي العوجاء جواباً، فقام وخرج).

فهذه صغرى جاء بها الإمام عليه السلام وهي انّه مصنوع وممكن وحادث، ولم يذكر الكبرى لوضوحها وهي ان كلّ مصنوع وممكن وحادث له مؤثّر وصانع ومحدث.

وقال عليه السلام: (وجود الأفاعيل دلّت على صانع صنعها، الا ترى انّك إذا نظرت إلى بناء مشيد مبني علمت ان له بانياً، وإن كنت لم ترالباني ولم تشاهده).

وورد عن علي عليه السلام انّه سُئل: ما الدليل على اثبات الصانع؟

قال عليه السلام: (ثلاثة أشياء، تحويل الحال، وضعف الأركان، ونقض الهمة).

وورد عنه عليه السلام ايضاً: بم عرفت ربك؟

قال: بفسخ العزائم، ونقض الهمم، لمّا ان هممت حال بيني وبين همتي وعزمت فخالف القضاء عزمي، فعلمت ان المدبّر غيري.

ولكن هذا لا ينافي ما ورد عنه عليه السلام: (يا من دلّ على ذاته بذاته).

لأنّ الوجود بكلّه علم وعرفان وحكايات وأحاديث متقابلة تروي أنغام الحقيقة في كلّ مجالاتها.

. . . .

وقد ورد عن الصّادق عليه السلام أيضاً: (فإن كان الإهمال ياتي بمثل هذا الدبير فقد يجب أن يكون العمد والتقدير يأتيان بالخطأ والمحال، لأنّهما ضد الإهمال) وهذا فضيع من القول وجهل من قائله لأنّ الاهمال لا يأتي بالصواب، والتضادّ لا يأتي بالنظام تعالى الله عما يقول الملحدون علواً كبيرا.

الدور والتسلسل

الدور اما صريح أو مضمر، فالصريح كتوقف الف على ب، وتوقّف ب على الف من جهة واحدة، وإلاّ فتوقّف شيء على آخر عند اختلاف الجهات لا اشكال فيه، وامّا المضمر فكتوقّف الف على ب، وب على ت، وت على ث، وث على الف.

ودليل بطلان الدور هو توقّف الشيء على نفسه، وهو مستلزم للتناقض من كون الشيء موجوداً لا موجوداً والتناقض أبده البديهيات التصديقية، كما وأن مفهوم الوجود ابده البديهيات التصوّرية.

وامّا التسلسل فهو فرض سلسلة من العلل والمعلولات الامكانية من غير ان تنتهي إلى واجب بالذات كتوقف الف على ب، وب على ت، وهلّم جراً إلى ما لا نهاية له.

والتسلسل الباطل ببداهة العقل أو البرهان يتوقف على شروط ثلاث:

أولاً: ان تكون افراد السلسلة جميعاً موجودة في الخارج حقيقة لا اعتباراً، وبفرض ذهني.

وثانيا: أن تكون هذه السلسلة غير المتناهية مجتمعة في الوجود

. . . .

بالفعل، لا كالتسلسل اللا يقفي وهو الذي لم تكن جميع أفراده موجودة بالفعل، وإن أمكن فرض استمرارها إلى ما لا نهاية له كجريان الفيض الإلٰهي المستمر نحو الغاية والمسيرة التكاملية اللا متناهية، وإن كان في ازدياد نفس وجود عالم الامكان بعد ما أفيض تبعاً لأسمائه فكان الوجود المنبسط تأمل، وليس المراد من التسلسل الباطل أيضاً ما كان كالعدد، فإنّه أيضاً قابل للازدياد إلى ما لا نهاية له.

وثالثاً: أن يكون بين السلسلة المفروضة ترتّب علّي ومعلولي، فإذا اجتمعت في السلسلة المفروضة الشرائط الثلاث كان من التسلسل الباطل الذي يجب رجوعه إلى واجب بالذات.

وبالجملة عالم الامكان تعلّقي الذات، فهو رابط وليس برابطي، سواء تكثّرت مصاديقه وأفراده أو قلّت، لكون الفقر واقع كلّ فرد من أفراده ولا فرض لموجود ممكن بلا علّة، وقد تقدم أن احتياج الممكن إلى العلّة بديهي، وأن الاحتياج إلى معرفة مفردات القضية موضوعاً ومحمولاً لبعدها عن أفهام العامّة كمفهوم الامكان، والعلّية، والوجوب، والامتناع لا يخرج القضية عن كونها بديهية.

نحمده تعالى على توفيقه ونسأله المزيد من نعمائه.

شعبان المعظم ١٤١٥هـ

محمد كاظم آل شبير الخاقاني

طبع هذا الكتاب على نفقة المحترم الحاج كاظم صالح الدرويش

وفقه الله لمراضيه

دليل الكتاب

الموضوع	الصفحة